[redacted]

فکر و نظر

علمی و دینی مجلہ

ادارہ تحقیقاتِ اسلامی کراچی

مجلسِ ادارت

فکر و نظر

جلد: ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ستمبر سنہ ۱۹۶۵ء ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ شمارہ ۳

مشمولات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

برصغیر پاک و ہند سے اسلامی اقتدار ختم ہونے کے بعد اس سر زمین میں مسلمانوں کو اسلامی روایات سے وابستہ رکھنے اور ان میں دینی تعلیم کو ترویج دینے کے سلسلے میں ہمارے علمائے کرام نے جو شاندار خدمات سر انجام دی ہیں ، وہ کبھی فراموش نہیں کی جائیں گی ۔ اسلامی اقتدار کے دوران میں بادشاہ سے لے کر معمولی سے معمولی امیر و سردار تک جملہ ارکان حکومت مختلف طریقوں سے دینی تعلیم کی مالی اعانت کیا کرتے تھے ۔ چنانچہ جہاں بھی کوئی صاحب علم درس و تدریس کی مسند بچھا کر بیٹھ جاتا اور طالبان علم کا اس کی طرف رجوع ہوتا اس درس گاہ کے نام معافیات کی شکل میں کچھ اراضی کی آمدنی وقف کر دی جاتی جس سے کہ پڑھنے والوں اور پڑھانے والوں کے مصارف پورے ہوتے رہتے تھے ۔ اس دور میں اس قسم کی درس گاہیں ہر بڑے قصبے اور شہر میں پائی جاتی تھیں ۔ ایسی درس گاہوں کے فارغ التحصیل حکومت کے نظم و نسق کو چلانے کے لئے بھرتی کئے جاتے اور وہ سلطنت کے اعلیٰ سے اعلیٰ عہدوں پر پہنچتے ۔

اس زمانے میں ان درس گاہوں کی اسلامی سلطنت میں کم و بیش وہی حیثیت تھی ، جو آج کے زمانے میں موجودہ سکولوں اور کالجوں کی ہے ۔

اسلامی سلطنت ختم ہونے کے ساتھ مسلمان ارباب اقتدار کا کم و بیش وہ طبقہ ہی ختم ہو گیا ، جو ان درس گاہوں کی مالی کفالت کرتا تھا ۔ اس ضمن میں یہ بھی ہوا کہ وہ سب معافیات اور اوقاف بحق سرکار ضبط کر ،

لئے گئے ، جن کی آمدنی سے درس گاہیں چلتی تھیں ۔ اس پر مستزاد یہ کہ مسلمانوں کی حکومت کے بعد جو نئی حکومت برسر اقتدار آئی ، وہ نہ صرف یہ کہ ایک غیر مسلم حکومت تھی ، بلکہ اس کے علاوہ وہ ہزاروں میل دور سے آنے والی ایک اجنبی قوم کی حکومت تھی ، جس کی زبان تہذیب مذہب اور نظام حکومت مسلمانوں سے بالکل جدا تھا ۔ بلکہ سیاسی و مذہبی لحاظ سے یہ قوم مسلمانوں کی روایتی دشمن تھی ۔ چنانچہ جہاں اس نے مسلمانوں کو سیاسی طور پر زیر کیا ۔ وہاں اس کی یہ کوشش بھی تھی کہ وہ انہیں معاشی لحاظ سے اتنا مفلوج کر دے کہ وہ پھر سر اٹھانے کے قابل نہ رہیں ۔ پھر نئی حکومت میں غیر مسلموں بالخصوص عیسائی مشنریوں اور آریہ سماجیوں کو دین اسلام پر زبان طعن دراز کرنے اور مسلمانوں کو ان کے دین سے منحرف کرنے کی کھلی چھٹی تھی ۔ مزید بر آں ایک ایسا نظام تعلیم بھی بروئے کار آیا ۔ جس کا حتمی نتیجہ یہ نکلتا تھا کہ مسلمان علوم دینیہ سے بالکل بے بہرہ ہو جائیں اور اسلامی تہذیب اور اس کی روایات سے ان کا رشتہ ہمیشہ کے لئے کٹ جائے ۔

برصغیر کی اس اجنبی غیر مسلم حکومت نے ایک تو "تعلیم" کے معنی صرف اپنے مذہب کی مخصوص تعلیم کے لئے ۔ وہ تعلیم جو اب تک مسلمانوں کے ہاں مروج تھی ، اسے سرے سے "تعلیم" ماننے سے ہی انکار کر دیا ۔ اور اس کو حاصل کرنے والوں پر حکومت کی تمام ملازمتوں کے دروازے بند کر دئے ۔ دوسرے حکومت کی طرف سے تعلیم کی مد پر جو کچھ بھی صرف کیا جاتا ، وہ صرف نئے سکولوں اور کالجوں تک محدود کر دیا گیا ۔ غرض دینی درس گاہوں کی جن ذرائع سے مدد ہوتی تھی ، وہ بھی ختم ہو گئے اور ان کے فارغ التحصیل اصحاب کے سامنے معاش کی جو راہیں تھیں ، وہ بھی مسدود ہو گئیں ۔

اسلامی اقتدار کے ختم ہونے کے بعد یہ صورت حال تھی ، جس سے کہ اس برصغیر کے مسلمانوں کو دو چار ہونا پڑا ۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر اس نازک مرحلے پر ہمارے علمائے کرام میدان میں نہ آتے اور دینی تعلیم کو عام

کرنے اور مسلمانوں کی معاشرت کو اسلامی روایات سے مربوط رکھنے کے لئے نہ اٹھ کھڑے ہوتے تو اس برصغیر میں آج اسلامیت کے اتنے گہرے ' مؤثر ' ہمہ گیر اور فیصلہ کن اثرات نظر نہ آتے اور مسلمان بحیثیت مسلمان کے یہاں کی سیاسی و اجتماعی زندگی میں اتنا اہم کردار ادا نہ کر سکتے۔ یہ سب فیض ہمارے علمائے کرام کی ان کوششوں کا ہے ' جو دین کے تحفظ ' دینی شعائر و روایات کی بحالی اور دینی تعلیم کو فروغ دینے کے ضمن میں خالصتاً للہ فی اللہ کی گئیں۔ جن کے طفیل '' فرنگیت '' کا بے پناہ سیلاب مسلمانوں کو زیادہ متاثر نہ کر سکا ' اور ان کی اسلامی اجتماعیت بہر حال قائم رہی۔

•

جہاں تک اسلام کے قدیم ورثے یعنی عقائد ' دینی علوم اور دینی روایات کو دست برد زمانہ اور خاص طور سے اجنبی استعمار کی تخریبی سرگرمیوں سے بچانے کا تعلق ہے۔ اس میں علمائے اسلام کا بالعموم بڑا قابل تعریف کردار رہا ہے۔ اور اس ضمن میں ان کو جتنا بھی خراج تحسین پیش کیا جائے' کم ہے۔ ہمارے یہ علماء حضرات ہی تھے جو اجنبی غاصبوں کے سیاسی اور مذہبی و تہذیبی استیلاء کی مخالفت کرنے والوں میں پیش پیش تھے اور انہوں نے ہی مسلمان عوام کے اندر اس استیلاء کا مقابلہ کرنے کا زبردست جذبہ پیدا کیا اور انہیں غیر ملکی غلامی کا جوا اتار پھینکنے کی ہمت دلائی۔ بے شک علماء کرام کا یہ کارنامہ ہمیشہ زندہ رہے گا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی یہ بھی ایک تاریخی حقیقت ہے کہ جب بھی کبھی خود مسلمانوں کے اندر اصلاح احوال کی کوئی تحریک شروع ہوئی اور ظاہر ہے اصلاح احوال کے ہر اقدام کی پہلی شرط یہ ہوتی ہے کہ بدلے ہوئے حالات اور نئے زمانے کی ضرورتوں کے تحت انفرادی اور اجتماعی زندگی میں مناسب تبدیلیاں کی جائیں۔ تو اس تحریک کی مخالفت کرنے اور اس کا راستہ روکنے والے سب سے بڑھ کر عام طور پر یہی علمائے اسلام ہی تھے ' صرف اس برصغیر میں نہیں ' بلکہ ہر اسلامی ملک میں اور ہر اسلامی اجتماع میں۔ چنانچہ جہاں قدیم ورثے کی حفاظت میں ان بزرگوں نے بڑے کارہائے نمایاں انجام دئیے ' وہاں جدید زندگی کی تخلیق میں یہی بزرگ سب سے بڑھ کر سد راہ ثابت ہوئے۔ یہ ہماری ملی تاریخ کا بہت بڑا المیہ

ہے اور یہی سب سے بڑا سبب ہے ہماری ملت کی پستی اور زبوں حالی کا۔

•

سید جمال الدین افغانی کسی کالج کے فارغ التحصیل نہ تھے، وہ قدیم مکتب فکر کے مستفید تھے، لیکن اپنے وطن سے باہر نکل کر جب انہوں نے دنیا کو دیکھا اور انہیں مسلمانوں کی جہالت و پستی اور دوسری قوموں کی ترقی و سربلندی کا احساس ہوا۔ اور انہوں نے مسلمانوں کو نئے علوم حاصل کرنے اور فکر و عمل میں تجدید کی دعوت دی تو ان کی سب سے زیادہ مخالفت علماء ہی کی طرف سے ہوئی، اور سوائے گنتی کے چند علماء کے، اکثر و بیشتر ان سے استفادہ کرنے والے اور ان کے بتائے ہوئے راستے پر چلنے والے غیر "علماء" اہل علم حضرات ہی تھے۔ خود اس برصغیر میں مولانا عبیداللہ سندھی کی مثال ہمارے سامنے ہے۔ وہ خالص قدیم طرز کے مدرسے کے فارغ التحصیل تھے، اور ان کی ساری عمر اسلامی علوم پڑھنے پڑھانے گزری تھی، وہ کسی یورپی زبان کی ابجد سے بھی واقف نہ تھے، لیکن جب وہ برصغیر سے باہر گئے انہوں نے مختلف ممالک کا بغائر نظر مطالعہ کیا اور ان کی آنکھوں کے سامنے تاریخ کے بڑے انقلاب ہوئے، تو سر زمین حجاز میں چودہ پندرہ سال قیام کے دوران خوب غور و خوض کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ ہمارا فکر، ہماری معاشرت اور ہمارے روایتی علوم سب فرسودہ ہو چکے ہیں اور اگر اس مستقبل انقلابی دور میں مسلمانوں کو زندہ رہنا ہے، تو انہیں اپنے اندر نیا فکر، نئی نظر اور نیا عمل پیدا کرنا ہوگا۔

مولانا مرحوم وطن لوٹے، تو یہ پیغام لے کر لوٹے، لیکن اس پیغام کی شدید ترین مخالفت خود ان کے اپنے طبقہ علماء ہی نے کی۔ اور زندقہ و کفر کے جو بھی اسلحہ تھے وہ ان کے خلاف استعمال ہوئے۔

• ———

سید جمال الدین افغانی سے استفادہ کرنے والوں میں بعض روسی ترک اہل علم بھی تھے۔ اور انہوں نے اپنے وطن یعنی زار روس کی سلطنت میں جو ترک علاقے تھے، ان میں ایک بڑی صحت مند اسلامی اصلاحی تحریک کی داغ بیل رکھی تھی، یہ نوجوان ترک بیک وقت اسلام پسند اور قوم پرست

دونوں تھے۔ انہوں نے اپنے ہاں نئی طرز کے مدارس کھولے ، اصلاح معاشرت کی انجمنیں بنائیں ۔ اخبارات جاری کئے اور ادبی رسائل نکالے لیکن ان ترک مصلحین کی زار روس کی حکومت نے اتنی مخالفت نہیں کی تھی، جتنی کہ وہاں کے قدامت پرست جامد علماء نے کی ۔ اور وجہ صرف یہ تھی کہ ان حضرات کے نزدیک قدیم روایتی علم، قدیم روایتی معاشرت میں ذرا سی تبدیلی بھی بمنزلہ کفر کے تھی اور کفر کا مقابلہ کرنا وہ بزعم خویش اپنا فریضہ سمجھتے تھے ۔ اس قدامت پرستی نے روسی ترکوں کے ہاں ہر مفید اصلاح کا دروازہ بند کردیا۔ اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ترکی اکثریت کے یہ سارے علاقے بعد میں کمیونزم کا باسانی شکار ہوگئے ۔

سید جمال الدین افغانی کی تعلیمات کے زیر اثر روسی ترکوں میں اصلاح و تجدید کی جو تحریک شروع ہوئی تھی بعض، مبصرین کے نزدیک وہ اتنی جاندار تھی کہ اگر علماء کا قدامت پسند طبقہ اس کی مخالفت نہ کرتا تو زار کی حکومت اسے کبھی دبانے میں کامیاب نہ ہوسکتی ۔

— • —

جمہور علماء کی روایتی قدامت پرستی ہر اسلامی ملک اور ہر اسلامی اجتماع کی ترقی میں رکاوٹ بنی ہے ۔ یورپی اقوام کے ہاتھ سے پیہم شکستیں کھانے کے بعد جب ترکوں کو اصلاح و تجدید کی شدید ضرورت محسوس ہوئی- اور سلطان محمود بعض یورپی اسالیب اختیار کرنے پر مجبور ہوا، تو علماء کی طرف سے دین کے نام سے اس کی مخالفت کی گئی ، لیکن چونکہ یورپ کے مقابلے میں زندہ رہنے کے لئے ترکی زندگی کو بدلنا ناگزیر ہوگیا تھا ، وہ لازماً بدلی گئی ۔ اور قدامت پرست علماء کی دخل اندازی بتدریج ختم ہوتی گئی، مصر میں بھی بعد میں یہی ہوا، گو اب بھی وہاں جامعہ ازہر موجود ہے ۔ (اگرچہ اس دور میں اس میں بنیادی اور دور رس تبدیلیاں کردی گئی ہیں) علماء کی طرف سے حرمت و حلت کے فتوے بھی جاری ہوتے رہتے ہیں، اور انہیں کسی مسئلے کے متعلق اظہار رائے کی ایک حد تک آزادی ہے لیکن یہ کہ وہ اپنے کسی فتوے کے بل پر کوئی تحریک چلائیں ۔ اور حکومت کو اپنے پیچھے چلانے پر مصر ہوں ۔ تو اس کا وہاں اب کوئی امکان نہیں رہا ، مصر تو پھر "ترقی زدہ" ملک ہے ۔ وہ ملک جو کچھ عرصہ پہلے علماء کی صواب دید

کے بغیر ایک قدم نہیں اٹھا سکتے تھے، وہاں بھی اب بڑی سرعت سے زندگی بدل رہی ہے اور علماء کی قدامت پسندی کو اس میں مخل ہونے کی مطلق اجازت نہیں۔ بات یہ ہے کہ اس دور میں ایک مملکت کا داخلی استحکام، بین الاقوامی سیاسیات میں اس کا اثر و نفوذ، اپنے باشندوں کی معنوی و مادی ضروریات کا پورا کرنا، انہیں کام پر لگانا اور ان کی معاشی کفالت کرنا۔ یہ ایسے مسائل ہیں، جن سے ہر حکومت کو فی الفور نمٹنا پڑتا ہے اور وہ مجبور ہوتی ہے کہ ان کا حل ڈھونڈے اور اسے نفاذ میں لائے۔ ان مسائل کے پیچھے پوری قوم کی ضرورتیں اور اس کے عملی تقاضے ہوتے ہیں، اور ان سے صرف اسی صورت میں عہدہ برآ ہونا ممکن ہے کہ مملکت کی ہیئت حاکمہ کی نظریں صرف قدیم پر مرکوز ہو کر نہ رہ جائیں، اور وہ پیش آمدہ مسائل کا حل محض روایات میں نہ ڈھونڈے، جس پر کہ ہمارے علماء کا اصرار ہے اور جسے وہ لازمہ دینداری قرار دیتے ہیں، بلکہ اس ہیئت حاکمہ کی نظریں قدیم کے ساتھ ساتھ حال اور مستقبل پر بھی ہونی چاہئیں، خوش قسمتی سے آج ہر اسلامی ملک کی ہیئت حاکمہ اسی مسلک پر گامزن ہے۔ اور واقعہ یہ ہے کہ وہ اس پر مجبور ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ ایک ایک کرکے تمام اسلامی ملکوں میں قدامت پرست علماء کا عمل دخل ختم ہو رہا ہے اور وہاں زندگی بڑی جرات سے آگے قدم بڑھا رہی ہے۔

ایک قوم کا قدیم ورثہ بڑی قابل احترام چیز ہے۔ اور اس کی بقا و دوام بھی بے حد ضروری ہے۔ یہ ایک قوم کی معنوی زندگی کی اساس ہوتی ہے۔ اس لحاظ سے ہمارے وہ علماء جو اس قدیم ورثے کے حامل اور محافظ ہیں، ہمارے بڑے محسن اور ہماری حقیقی عقیدتوں کے مستحق ہیں لیکن اگر وہ اس قدیم ورثے کو اپنے من مانے معنی پہنا کر اسے روک بنائیں گے، تغیر و اصلاح کے ہر اس اقدام میں، جس کا آج کا زمانہ اور نئی زندگی کی ضرورتیں تقاضا کر رہی ہیں، تو لامحالہ اس قدیم ورثے کا بھی دلوں سے احترام اٹھ جائے گا۔ اور خود ان کا جو حشر ہوگا وہ تو معلوم ہی ہے۔

حضرت مجدد رح مغرب میں

پروفیسر محمد مسعود احمد
صدر شعبہ اردو، گورنمنٹ کالج
میر پور خاص

مشرقی ممالک پر حضرت مجدد الف ثانی (م ۱۰۳۴ھ / ۱۶۲۴ع) کے جو اثرات ہوئے وہ محتاج بیان نہیں ۔ اب مشرقی اور مغربی مستشرقین حضرت مجدد کے کارناموں اور تعلیمات کو مغرب میں متعارف کرا رہے ہیں اور یہ سلسلہ ہمہ گیر ہوتا جا رہا ہے ۔ نواب صدیق حسن خان مرحوم نے لکھا تھا :—

" ووصلت سلسلته من الهند الى ما وراء النهر والروم والشام والعرب و اقصى المغرب " ۱

مغربی تصانیف میں پروفیسر آرنلڈ (T. W. Arnold) کی تصنیف "*The Preaching of Islam*" میں حضرت مجدد الف ثانی (۲) کا ذکر ملتا ہے۔ یہ کتاب سنہ ۱۸۹۹ع میں منظر عام پر آئی - مصنف کے پیش نظر مسلمانوں کی

---

۱ ۔ صدیق بن حسن : " ابجد العلوم "، مطبوعہ بھوپال، ۱۲۹۵ھ / ۱۸۷۸ع، ص - ۸۸۹

۲ ۔ حضرت مجدد الف ثانی کے تفصیلی حالات کے لئے راقم کے مقالات مطبوعہ معارف فروری سنہ ۱۹۶۸ء تا اکتوبر سنہ ۱۹۶۸ء مطالعہ کئے جائیں۔

تبلیغی مساعی کا دائرہ تھا اس لئے انہوں نے قلعہ گوالیار میں قید کے زمانہ میں (۱۰۲۸ھ/۱۶۱۸ء — ۱۰۲۹ھ/۱۶۱۹ء) حضرت مجدد نے جو بے شمار ہندو قیدیوں کو مشرف باسلام کیا تھا اس کا خاص طور پر ذکر کیا ہے ۔
وہ لکھتے ہیں :-

"In the reign of the Emperor Jahangir (1605-1628) there was a certain Sunni theologian, named Shaykh Ahmad Mujaddid, who especially distinguished himself by energy with which he controverted the doctrines of Shi'ahs. The latter, being at this time in favour at court, succeeded in having him imprisoned on some frivolous charge, during the two years that he was kept in Prison he converted to Islam several hundred idolaters who were his Companions in the same Prison. (3)

پروفیسر آرنلڈ (T. W. Arnold) نے انسائیکلو پیڈیا آف ریلیجنز اینڈ ایتھکس میں بھی حضرت مجدد الف ثانی کا ذکر کیا ہے ۔ چنانچہ نقشبندیہ صوفیہ کے ذیل میں انہوں نے لکھا ہے :—

The Naqshbandi order did not attain such a vogue in India as the other mentioned above; it was introduced there by Shaikh Ahmad, al-Faruqi, who died at Sirhind in 1625.

---

3 T. W Arnold; *The Preaching of Islam* (1896), Lahore, p. 412.

ھند و پاک میں سلسلہ' نقشبندیہ کی اشاعت تو حضرت مجدد الف ثانی کے واسطے سے ہوئی مگر اس کو ھند و پاک میں خواجہ باقی باللہ (م - ۱۰۱۲ھ / ۱۶۰۳ع) نے متعارف کیا تھا ۔ آرنلڈ کا یہ خیال صحیح نہیں کہ حضرت مجدد رح نے اس کو متعارف کیا ۔

پروفیسر آر - اے نکلسن (R. A. Nicholson) نے '' تصوف میں تصور شخصیت'' کے موضوع پر چند لکچر دئے تھے جو سنہ ۱۹۲۲ع میں ایک مجموعہ کی صورت میں بعنوان :—

''*The Idea of Personality in Sufism*''.

انگلستان سے شائع ہوئے تھے ۔ پروفیسر آربری (A. J Arberry) کی نشاندھی (۵) پر راقم نے اس کتاب (۶) کا مطالعہ کیا اور یہ دیکھ کر سخت حیرت ہوئی کہ اس قسم کے موضوع کے تحت حضرت مجدد الف ثانی کا ذکر نہیں کیا گیا ۔ حضرت مجدد رح کے تصور وحدۃ الشہود نے تصوف میں ایک انقلاب پیدا کر دیا تھا جو اہل نظر سے پوشیدہ نہیں ۔

پروفیسر مار گولیس (D. S Marglioth) نے ''*Mohammadanism*'' کے عنوان سے ایک کتاب لکھی تھی جو سنہ ۱۹۱۱ع میں انگلستان سے شائع ہوئی تھی ۔ بعد میں سر هملٹن گب نے اس میں مزید اضافے کئے اور سنہ ۱۹۴۹ع میں ان اضافوں کے ساتھ یہ شائع ہوئی ۔ اس کتاب میں مؤلف نے حضرت مجدد الف

---

4. J Hastings: *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, vol. XI, New York, 1954, p. 69 (*Saints and Martyres, Muhammadan in India*: by T. W. Arnold).

۵ - مکتوب محررہ ۲/ فروری سنہ ۱۹۶۳ع از کیمبرج (انگلستان) ۔

6. R. A. Nicholson: *The Idea of Personality in Sufism*, Lahore. 1964.

ثانی کی شخصیت ـ تعلیمات اور آپ کے مجددانہ مساعی کا ذکر کیا ہے اور اس بات پر اظہار افسوس کیا ہے کہ تعلیمات مجددیہ کی طرف ابھی پوری طرح توجہ نہیں کی گئی ـ مصنف لکھتا ہے —

> During the seventeenth and eighteenth centuries a succession of remarkable scholars strove to restate the bases of Islamic theology in a manner which broke away from the formalism of the orthodox manuals and laid stress upon the psychological and ethical elements in religion. Among the more outstanding figures in this movement, which has not received the attention it deserves, were the Syrian Abd al Ghani of Nablus (1641-1731), and the Indians Ahmad Sirhindi (1563-1624) and Shah Wali-Allah of Delhi (1702-1762) (7)

سنہ ۱۹۳۲ء میں علامہ اقبال (۱۸۷۷ - ۱۹۳۸ء) گول میز کانفرنس میں شرکت کے لیے انگلستان تشریف لے گئے تھے ـ لندن میں "Aristotelian Society" کی درخواست پر علامہ نے ایک لکچر دیا تھا جس کا عنوان تھا "Is Religion Possible" ـ اس لکچر میں علامہ نے اہل مغرب کو حضرت مجدد الف ثانی کی تعلیمات اور شخصیت سے روشناس کرایا تھا ـ اور آپ کے نظریات کی روشنی میں مختلف مغربی فلاسفہ پر تنقید بھی کی تھی (۸) ـ

---

7. H. A. R Gibb *Muhammadanism- An Historical Survey* New York, 1966, p /63

8. Muhammad Iqbal *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1962, p 181

نیز ملاحظہ کریں راقم کا مقالہ مطبوعہ "اقبال ریویو" (کراچی) جولائی سنہ ۱۹۶۵ء

پروفیسر سی ۔ اے اسٹوری (C. A. Storey) نے اپنی تالیف پرشین لٹریچر (Persian Literature) میں حضرت مجدد الف ثانی کا ضمناً ذکر کیا ہے ۔ چونکہ ان کے پیش نظر مؤلفین و مصنفین اور ان کی تالیفات و تصنیفات کے متعلق تفصیلات فراہم کرنا ہے ، اس لئے اجمال سے کام لیا ہے ۔ موصوف نے حضرت مجدد رح کے حالات سے متعلق مندرجہ ذیل کتابوں کا ذکر کیا ہے ۔

۱ ۔ محمد ھاشم کشمی : برکات الاحمدیہ الباقیہ ۱۶۲۷/۱۰۳۷

۲ ۔ " نسمات القدس من حدائق الانس ۱۶۲۲/۱۰۳۱

۳ ۔ محمد امین بدخشی : مناقب آدمیہ و حضرات احمدیہ ۸ ۱۷۲۶
۱۱۳۹-/۳۰

۴ ۔ میر علی اکبر حسین اردستانی : محفل الاصفیاء و مجمع الاولیاء
۱۰۴۳/۱۶۳۳

۵ ۔ غلام علی : کرامات و ارشادات مجدد الف ثانی ۔

۶ ۔ مظہر الدین فاروقی : مناقب احمدیہ و مقامات سعیدیہ (۹)

اسٹوری نے حضرت مجدد کے حالات میں آپ کی ولادت (۱۵۶۳-۴/ ۱ے) ' جہانگیر کے ہاتھوں قید (۱۶۱۹/۱۰۲۸) پھر رہائی (۱۶۲۰/۱۰۲۹) اور خلعت و نذرانے سے نوازے جانے کا ذکر کیا ہے اور آخر میں وفات (۲۹/ صفر سنہ ۱۰۳۴ ھ ۱۱/دسمبر سنہ ۱۶۲۴ع) کا ذکر کیا ہے ۔

لندن یونیورسٹی کے فاضل پروفیسر پیٹر ہارڈی (Beter Hardy) نے بھی ایک مقالے میں حضرت مجدد کے جاندار متصوفانہ نظریات کا ذکر کیا ہے ۔ انہوں نے لکھا ہے :—

> شیخ احمد سر ھندی کی بڑی کامیابی یہی ہے کہ انہوں نے ھندی اسلام کو متصوفانہ انتہا پسندی سے خود تصوف کے ذریعہ نجات دلائی ۔ شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ جس نظریئے کی انہوں نے

---

۹ ۔ مکتوب محررہ ۸ جون سنہ ۱۹۶۴ع از گرونگن (ھالینڈ)

ترجمہ کی اس کے منشاء و مفہوم اور قدر و قیمت کا ان کو ذاتی طور پر عمیق ادراک تھا ۔ (۱۰)

راقم کے کرم فرما ڈچ مستشرق ڈاکٹر بلیان (Johannes M. S. Baljon) نے ایک مکتوب (۱۱) میں لکھا تھا کہ پروفیسر عزیز احمد (۱۲) نے اطالوی رسالے *"Rivista degli Studi Orientali"* کے شمارے دسمبر سنہ ۱۹۶۱ء میں حضرت مجدد الف ثانی پر ایک مقالہ بعنوان :—

"Religious And Political Ideas of Sheikh Ahmed Sirhindi".

قلم بند کیا ہے ۔ چنانچہ راقم نے رسالے کے مدیر Dr. Buccforelli سے یہ شمارہ حاصل کیا جو از راہ کرم انہوں نے ھدیۃً بھیج دیا اس کے لئے ان کا ممنون ہوں ۔

مذکورہ بالا مقالہ رسالے کے صفحہ ۲۵۹ سے ۲۷۰ تک ۱۲ صفحات پر پھیلا ہوا ہے۔ مقالے میں ہندوستان میں سلسلہ نقشبندیہ کی اشاعت ، خواجہ باقی باللہ اور ان کا اثر و رسوخ، شیخ احمد سرھندی اور ان کا مختلف سلاسل سے استفادہ ، اکبری الحاد اور مجدد کی مجاھدانہ مساعی، ان کے سیاسی نظریات ، جہانگیر اور حضرت مجدد ، وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود ، اور حضرت مجدد کے کارھائے نمایاں کا جائزہ لیا ہے اور آخر میں حضرت مجدد کی تحریک اور اس کے اثرات پر ایک تنقیدی نظر ڈالی گئی ہے ۔

مقالہ نگار نے ابتداء میں لکھا ہے :—

Shiekh Y'qub Kashmiri had introduced him to the Kibruya order from which he seems to have imbibed

---

10. C. A. Storey: *Persian Literature-A Bio-Bibliographical Survey*, Vol. 1, Part II, LONDON, 1953.

11. Wm. Theodrc de Bary: *Sources of Indian Tradition*, New York, 1959, p 449.

12. Prof. Aziz Ahmed, Dept. of Islamic Studies, University of Toronto, Toronto-5, Ontario, Canada.

much of the "Insolationist" Political Philosophy of Sayyid Ali-Hamadani (13)

حضرت مجدد الف ثانی سلسلہ کبرویہ کے بزرگوں سے کافی متاثر معلوم ہوتے ہیں ۔ راقم کے کرم فرما فرنچ مستشرق آنجہانی مارین مولے (Marian Mole) کا خیال تھا کہ حضرت مجدد الف ثانی کا نظریہ وحدۃ الشہود بھی سلسلہ' کبرویہ کے بزرگ شیخ علاء الدولہ سمنانی سے مستفاد معلوم ہوتا ہے ۔ ایک مکتوب میں موصوف نے اس خیال کا اظہار کیا تھا انہوں نے لکھا تھا :—

> But, beforeall, I would like to study the Mujaddid and his criticism of the theories of Ibn Arabi. It is for that purpose I began to study the Kubrawi Al aDawla Sim-nani who, some 250 years earlier, likewise opposed the wahdat al- Wujud and whose mystical doctrine seems very like that of the Mujaddid (14)

حضرت خواجہ باقی باللہ کے ملفوظات (کلمات طیبات) کے مطالعہ سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ شیخ علاء الدولہ سمنانی نے ابن عربی کے تصور وحدۃ الوجود کی مخالفت کی تھی اور ایک دوسرا تصور پیش کیا تھا جس کو حضرت مجدد رح کی اصطلاح میں وحدۃ الشہود کہا جاتا ہے ۔ حاضرین میں سے کسی نے حضرت خواجہ باقی باللہ سے شیخ علاء الدولہ سمنانی کی مخالفت کے بارے میں سوال کیا۔ آپ نے اس کو جو جواب دیا' بعینہ وہی بات شاہ ولی اللہ نے حضرت مجدد رح کے تصور وحدۃ الشہود اور ابن عربی کے تصور وحدۃ الوجود کے بارے میں کہی ہے یعنی یہ کہ صرف نزاع لفظی ہے حقیقتاً دونوں کی روح ایک ہی ہے ۔

---

13. S. Ali Hamdani: *Dhakhirat al-Muluk*, India Office Library, London, p. MS. No. 1130 ff 88a—95a Ref. Rivista etc, p. 260.

(١٤) مکتوب محررہ ٢٠ اگست سنہ ١٩٦٢ع از پیرس (فرانس)

مقالہ نگار نے ایک جگہ حضرت مجدد کے جہانگیر پر اثرات کے متعلق لکھا ہے :—

> It is difficult to estimate the exact, direct and indirect influence of Shaikh Ahmad on Jahangir, but there is no doubt that the easy going emperor was by no means the pagan depicted by Sir Thomas Roe and other European Chroniclers. (p. 263)

جہانگیر پر حضرت مجدد الف ثانی کے اثرات بالواسطہ تواعیان سلطنت کے ذریعہ ہوئے جو حضرت مجدد کے عقیدت مند اور مرید تھے اور بلا واسطہ قید سے رہائی کے بعد سنہ ۱۰۲۹ھ / ۱۶۱۹ع سے سنہ ۱۰۳۳ھ / ۱۶۲۳ع کے اواخر تک تقریباً چار سال جہانگیر کی صحبت میں رہنے سے ہوئے ۔ علی اکبر اردستانی نے مجمع الاولیاء (۱۰) میں ان اثرات کا جائزہ لیا ہے ۔ اس لئے مقالہ نگار کا یہ کہنا عجیب سا معلوم ہوتا ہے کہ ان اثرات کا اندازہ لگانا مشکل ہے ۔ اس کے علاوہ تاریخی نظر سے بھی ۔ اکبر بادشاہ کے بعد جہانگیر کے زمانے میں حالات کا بہتر ہونا ' پھر شاہجہان اور اورنگ زیب کے زمانے میں اسلامی نظریات کی اشاعت اور فروغ اور جب کہ یہ معلوم ہے کہ جہانگیر سے آپ کو خاص لگاؤ تھا ، شاہ جہان آپ کا عقیدت مند تھا اور اورنگ زیب آپ کے صاحبزادے خواجہ محمد معصوم (م ۱۰۷۷ھ / ۱۶۶۶ع) کا مرید تھا اور آپ کے پوتے خواجہ سیف الدین نے اورنگ زیب کی باطنی اصلاح فرمائی تھی ، یہ سب حقائق سامنے ہوتے ہوئے سلطنت مغلیہ پر خاندان مجددیہ کے اثرات سے کیسے انکار کیا جا سکتا ہے۔

---

(۱۰) علی اکبر حسینی اردستانی : " مجمع الاولیاء " قلمی (فارسی) مکتوبہ علی اکبر ۲ ربیع الاول سنہ ۱۰۳۷ھ / ۱۶۲۷ع انڈیا آفس لائبریری ۔ لندن مخطوطہ نمبر ۶۴۵

مقالہ نگار نے حضرت مجدد رحہ کے نظریہ وحدۃ الشہود کے اثرات کا جائزہ لیتے ہوئے مصطفیٰ صبری کے خیالات کو پیش کرتے ہوئے لکھا ہے :—

> It is not surprising therefore that Shaikh Ahmad's doctrine of Phenomeno-logical monism had such a revolutionary impact on Indian Islam. It rediverted its various streams, orthodox, liberal and esoteric into a single channel; it relaxed the tension between the religious law and mystical experience, it resolved the agelong conflict between the sufis and the ulema uniting them in a single synthesis of solidarity. It is also not surprising that Shaikh Ahmed's influence on Islam outside India was also quite cosiderable. (16)

حضرت مجدد کی زندگی ہی میں آپ کے مکتوبات اسلامی ممالک میں پھیل چکے تھے ۔ سنہ ۱۰۹۳ھ میں علمائے حجاز نے ایک فتوے کے جواب میں آپ کے متعلق جن خیالات کا اظہار کیا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے سر زمین حجاز میں آپ کو کس قدر و منزلت کے ساتھ دیکھا جاتا تھا ۔

پھر انیسویں صدی عیسوی میں مکتوبات شریف کی تینوں جلدوں کا عربی ترجمہ حجاز سے شائع ہوا (۱۷)۔ انقرہ (ترکی) سے بھی صالح روز جان نے ترکی ترجمہ شائع کرایا ۔ راقم کے کرم فرما ڈاکٹر فضل الرحمن (۱۸) نے کنیڈا کے

---

16. mustafa Sabri: *Mawaqif al-aqle wa'l-'ilm wa'l-'alim*, III, pp. 275-99, Cairo, 1950.

۱۷ - محمد مراد المنزلوی : '' الدر المکنونات النفیسہ ''
جلد اول ، مطبوعہ ' سنہ ۱۳۱۶ھ مکہ مکرمہ
جلد دوم ، مطبوعہ سنہ ۱۳۱۷ھ ، مکہ مکرمہ
جلد سوم ' مطبوعہ سنہ ۱۳۱۷ھ ' مکہ مکرمہ

18. Director, The Islamic Research Institute Hyder Ali Road, Karachi. (W. Pak).

زمانہ قیام میں ۱۹)حضرت مجدد کے مکتوبات کے منتخبات کا انگریزی ترجمہ کر کے ایڈٹ کیا تھا جو بعض وجوہات کی وجہ سے اب تک شائع نہ ہو سکا۔ مختصر یہ کہ مقالہ نگار کا یہ کہنا صحیح ہے کہ شیخ احمد کے اثرات ہندوستان اور پاکستان کے باہر بھی ہوئے۔

مقالہ نگار نے مقالے کے آخر میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے، اس میں بہت سی باتیں محل نظر ہیں۔ وہ لکھتے ہیں :—

> In a way he was the pioneer of what modern Islam is to-day in Indian subcontinent, separatist, isolationist, self-confident, conservative, more intolerant than tolerant, not too liberal, deeply conscious of the need of reformation but distrustful of innovations, accepting speculation in theory but dreading it in practice, and insular in its contact with other civilizations.

مقالہ نگار نے اس پیرا گراف میں ہند و پاکستان کے اسلام کا جو نقشہ کھینچا ہے اس میں کچھ طنز کی بو آتی ہے۔ جو سنجیدہ مقالے کی روح کے منافی ہے۔ مختصر طور پر اتنا عرض کروں گا کہ مقالہ نگار کی نظر میں جو معائب ہیں یہ وہی ہیں جن کی وجہ سے ایک فرد کو اپنی ذات کی عظمت کا احساس ہوتا ہے اور ساتھ ہی اپنے ملک اور قوم کی عظمت کا احساس پیدا ہوتا ہے۔

مقالہ نگار نے دریا دلی اور رو اداری کا ایسا عظیم ثبوت دیا کہ پورے مقالے میں اپنے وطن پاکستان کو بھی ہندوستان میں شامل کیا ہے اور کہیں اپنی انفرادیت کا اظہار نہیں کیا۔ یہ ہے وہ خطرناک روا داری و اختلاط جس کے خلاف حضرت مجدد نے آواز بلند کی۔ بدعات سے نفرت اس بات کی دلیل نہیں کہ حضرت مجدد ”قیاس“ کے عملی طور پر مخالف تھے۔ غالباً مقالہ نگار کے ذہن میں ”قیاس“ کا اصطلاحی مفہوم واضح نہیں۔ ورنہ وہ یہ الزام نہ دیتے۔ حضرت مجدد قیاس کا دائرہ اتنا وسیع نہیں کرنا چاہتے تھے کہ قرآن

---

19. Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, (CANADA).

و حدیث بھی اس میں گم ہو جائے ۔ اس کی وجہ یہی تھی کہ وہ خود قرآن و حدیث پر عمل پیرا تھے ۔ ہر مرحلے پر عقل نا تمام کو امام بنانا اسلامی روح کے منافی ہے ۔ اس کا اپنا ایک مقام اور دائرہ عمل ہے ۔ وجدان بھی کوئی شے ہے ۔ علامہ اقبال نے اس حقیقت کو یوں واضح کیا ہے :—

عقل بے مایہ امامت کی سزا وار نہیں
راہبر ہو ظن و تخمیں تو زبوں کار حیات

مقالہ نگار نے آخر میں علامہ اقبال، سر سید احمد خان اور مولانا ابو الکلام آزاد کو حضرت مجدد کے اثرات کے تحت شمار کیا ہے ۔ علامہ اقبال پر حضرت مجدد کے جو اثرات ہوئے اس کے لئے راقم کے مقالات مطبوعہ اقبال ریویو (۲۰) مطالعہ کئے جائیں ۔ مولانا ابو الکلام آزاد نے تذکرے میں لکھا ہے کہ انہوں نے حضرت مجدد پر ایک طویل مقالہ قلم بند کیا تھا (۲۱) وہ حضرت مجدد الف ثانی سے کافی متاثر نظر آتے ہیں ۔

صدیق مکرم محمد اسلم نے اپنے مکتوب محررہ ۹ مئی سنہ ۱۹۶۲ء کو ھڈر سفیلڈ (انگلینڈ) سے لکھا تھا کہ وہ ڈاکٹر بائل (Dr. Bayle) کی زیر نگرانی حضرت مجدد الف ثانی کی تحریک پر کام کر رہے ہیں ۔ یہ کام سنہ ۱۹۶۰ء سے شروع ہو کر سنہ ۱۹۶۰ء میں مکمل ہوا ۔ مقالے کا سائز ۸" X ۱۰" اور حجم ۳۸۲ صفحات تھا ۔ اس مقالے پر محمد اسلم صاحب کو مانچسٹر یونیورسٹی (انگلینڈ) سے ایم اے کی ڈگری ملی ۔

مکرمی تدبر مرزا صاحب نے بھی حضرت مجدد پر ایک مقالہ لندن یونیورسٹی میں پیش کرنے کے لئے لکھا تھا ۔ اس مقالے کے متعلق موصوف اپنے مکتوب محررہ ۱۸ اپریل سنہ ۱۹۶۳ء کو لندن سے لکھتے ہیں :—

(۲۰) (ا) '' اقبال ریویو '' جنوری سنہ ۱۹۶۳ء
(ب) '' اقبال ریویو '' جولائی سنہ ۱۹۶۴ء
(ج) '' اقبال ریویو '' جنوری سنہ ۱۹۶۵ء
(۲۱) ابو الکلام آزاد : '' تذکرہ '' مطبوعہ لاھور

"میرا معدہ عرصہ سے بیمار ہے لیکن رسالے (مسلم نیوز) کے سلسلے میں اس قدر مصروف ہے کہ ابھی تک یونیورسٹی کو پیش نہ کر سکا۔ اب مستقبل میں وقت ملنے پر پیش کر سکوں گا۔ معدہ اچھا نہیں ہے۔ اگر اطمینان اور سکون قلب سے لکھا جاتا تو شاید پیشکش کے قابل ہوتا۔ بہر حال اگر اس مقالے کی خامی کسی کو مزید جستجو کے لئے آمادہ کر دے تو بھی میں اس کو اپنی کامیابی سمجھوں گا"۔

ٹیکساس یونیورسٹی (امریکہ) کے شعبۂ تاریخ کے پروفیسر ڈاکٹر فری لینڈ ایبٹ (Dr. Freeland Abbott) نے بعض مقالات میں حضرت مجدد کا ذکر کیا ہے موصوف نے یہ مقالات از راہ کرم راقم کو بھیجے تھے۔ ایک مقالہ امریکہ کے سہ ماہی رسالے "The Muslim World" کے اپریل سنہ ۱۹۶۲ء کے شمارے میں بعنوان :-

"The Decline of the Mughal Empire and Shah Waliullah".

شائع ہوا تھا۔ اس مقالے میں پروفیسر موصوف نے حضرت مجدد کے احیاء اسلام، رد بدعات، نظریہ وحدت الشہود، اور نظریہ اجتہاد کا ذکر کیا ہے۔ موصوف نے لکھا ہے :-

جہاں تک شاہ ولی اللہ کا تعلق ہے مذہب میں ان کا نقطۂ نظر حقیقی طور پر سنیت کا حامل ہے اور وہ ہندوستان کے پہلے عظیم عالم دین ہیں، جو شیخ احمد سرہندی کے نقطہ نظر سے زیادہ مختلف نہیں۔ جنہوں نے اکبر کی اس عجیب و غریب کوشش کی سخت مخالفت کی کہ وہ سیاسی مقاصد کے لئے مختلف مذاہب کا ملا جلا ایک عقیدہ بنائے... ...بہر حال دونوں کے سامنے ایک سوال تھا کہ اسلام کو کس طرح تقویت دی جائے۔ دونوں اس کے لئے کوشاں رہے۔ (۲۲)

(22) *The Muslim World*, **April 1962, p. 11.**

رد بدعات کے ذیل میں حضرت مجدد کے متعلق جن خیالات کا اظہار کیا گیا ہے ۔ اس میں اختلاف کی بڑی گنجائش ہے ۔ مقالہ نگار نے حضرت مجدد پر عصبیت کا الزام لگایا ہے جو حقائق سے لا علمی کی وجہ سے ہے - موصوف نے لکھا ہے :—

اس سلسلے میں شاہ ولی اللہ کے ہاں خاص بات یہ ہے کہ وہ ان رسموں کی اس لئے مخالفت نہیں کرتے کہ وہ ہندوانہ ہیں بلکہ اس لئے مخالفت کرتے ہیں کہ وہ غیر اسلامی ہیں - اس بارے میں ان کے ہاں محرک جذبہ وہ تعصب نہیں جو شیخ احمد سر ہندی کے پایا جاتا ہے (۲۳)

حضرت مجدد کے نظریہ وحدۃ الشہود کا ذکر کرتے ہوئے مقالہ نگار نے لکھا ہے :—

'' ایک اور مسئلہ تھا جو صوفیہ اور موحدین میں عرصہ سے مابہ النزاع چلا آ رہا تھا یعنی نظریہ وحدت الوجود — شیخ احمد سر ہندی کے نزدیک صوفیہ کی یہ غلطی تھی کہ انہوں نے وجود کی وحدت کا اثبات کیا ۔ یہ عقیدہ محض وہم باطل تھا ۔ شیخ کا کہنا تھا کہ خالق و مخلوق دونوں کے علیحدہ علیحدہ وجود ہیں '' ۔ (۲۴)

حضرت مجدد کے نظریہ اجتہاد کا ذکر کرتے ہوئے مقالہ نگار لکھتا ہے :-

'' ان کا کہنا تھا کہ ایک صحت مند معاشرے کے لئے ارتقاء اور تبدیلی لازمی ہے - مذاہب اربعہ میں سے کسی ایک مذہب کی اندھی تقلید سے مسلم معاشرے کو تقویت نہیں ملی- اس معاملے میں شاہ ولی اللہ اور شیخ احمد سرھندی اختلاف نہیں رکھتے تھے'' - (۲۵)

ڈاکٹر فری لینڈ ایبوٹ (Freeland Abboott) نے ایک اور مقالہ لکھا تھا جس کا عنوان تھا :—

"*The Jihad of Sayyad Ahmed Shahid*".

---

23. *Ibid.*, p. 119-20.
24. The Muslim World, April 1952, p. 120.
25. *Ibid.*

یہ مقالہ مسلم ورلڈ کے جولائی سنہ ۱۹۶۳ء کے شمارے میں شائع ہوا تھا ۔ اس میں بھی حضرت مجدد کا ذکر کیا ہے ۔ اس کے علاوہ موصوف نے ایک مقالہ لکھا تھا جس کا عنوان تھا :—

"Islam In India before Shah Waliullah".

یہ مقالہ انڈین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک ریسرچ (نئی دہلی) کے سہ ماہی مجلہ "Studies In Islam" کے اپریل سنہ ۱۹۶۴ء کے شمارے میں شائع ہوا تھا ۔ راقم کو اس کی کاپی مدیر حکیم عبد الحمید نے از راہ کرم ارسال کی تھی ۔ اس مقالے میں پروفیسر موصوف نے حضرت مجدد کا تفصیل سے ذکر کیا ہے ۔

ابتداء میں خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے مصنف لکھتا ہے :—

......during the reign of Jahangir a remarkable leader emerged, Shiekh Ahmad of Sirhind, on of the two greatest Muslim theologians produced on the subcontinent. (26)

آپ کی تعلیمات کے بارے میں لکھا ہے کہ ان کی اساس قرآن و سنت پر تھی۔ چنانچہ لکھا ہے :-

The practical sciences for Shaikh Ahmad were those relating directly to the Quran, the Sunna and the Shari'ah. (27)

علوم شرعیہ کے متعلق حضرت مجدد کے خیالات کا جائزہ لیتے ہوئے لکھتا ہے :—

Basic to Shaikh Ahmad's thought, and to that of all fundamentalist Muslims, is the idea that the present is to be controlled by the laws of Islam; the laws of Islam are not to be controlled by the present. (28)

---

26. *Siudies in Islam*, Vol. I, No. 2. April 1944, *New Delhi*, p. 108.
27. *Ibid.*, p. 108.
28. *Ibid.*, p. 119.

ایام کا مرکب نہیں راکب ہے القدر

علامہ اقبال نے اس فلسفہ کو اس ایک مصرع میں سمو کر رکھ دیا ۔
شریعت اور صاحب شریعت محکوم نہیں ہے بلکہ حاکم ہے ، مغلوب نہیں
غالب ہے ۔

حضرت مجدد الف ثانی کی پوری پوری کوشش رہی ہے کہ مملکت
اسلامیہ اور خود مسلمانوں کی زندگی پر شریعت محمدی کی حکومت ہو اور وہ
چیز ملک و ملت سے دور ہو جائے ' جس کو نگاہ مصطفوی نے مردود قرار دے
دیا ہو ۔

پروفیسر موصوف حضرت مجددکی ان مساعی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے :—

There can be no question that the Shaikh's influence was tremendous. By preaching, by conversations, and by letters Shaikh Ahmad sought to convince the Muslim nobility of the importance of abandoning the many innovations that had been introducecd into Islam in India, and of returning to the true faith. (29.)

تعلیمات مجددیہ کی اثر انگیزی کا جائزہ لیتے ہوئے پروفیسر لکھتا ہے :—

The teaching of Shaikh Ahmad was spread by hundreds of his students. The emperor Aurangzeb became a follower of one of his sons, and intellectuals all over Mughal India became associated with Shaikh Ahmad's teachings, aud, indeed, with his Naqshbandi order as well. (30)

29. *Studies In Islam*, Vol. I, No. 2, April 1964.

30. *Ibid.*, p. 111.

مقالہ نگار نے اورنگ زیب کے عہد حکومت کو تعلیمات مجددیہ کا نقطہ عروج قرار دیا ہے ۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے :—

Aurangzeb's reign represents the culmination of Shaikh Ahmad's teachings. He was motivated throughout his reign to bring the state, and the life of every Muslim, into strict agreement with the Sharia interpreted by Shaikh Ahmad. (31)

مقالہ نگار نے ہند و پاک میں شیعہ اور سنی حضرات کے درمیان منافرت کا ذمہ دار حضرت مجدد کو ٹھہرایا ہے (۳۲) جو حقائق کی چشم پوشی کی وجہ سے ہے ۔ اصل سبب اہل بصیرت سے پوشیدہ نہیں ۔ اسی طرح ہندو اور مسلمانوں میں افتراق کا سبب بھی حضرت مجدد ہی کو بتایا ہے (۳۳) یہ افتراق تو ازلی ہے ۔ ایک موحد اور بت پرست کس طرح مل سکتے ہیں؟ یہ تو نظریاتی اختلاف ہے اور کوئی معمولی اختلاف نہیں ۔ پھر حضرت مجدد کو محض اس لئے ذمہ دار ٹھہرانا کہ انہوں نے اسلام کی تعلیمات کو اس وقت زندہ کیا جب کہ غلط قسم کی روا داری اور اختلاط نے ملت اسلامیہ کو کافی نقصان پہنچایا تھا ۔ جو تاریخ کے طلباء سے پوشیدہ نہیں ۔ مناسب نہیں معلوم ہوتا ۔

مقالہ نگار نے لکھا ہے کہ تفرقہ بازی سے سنیت کو فروغ نہیں ہو سکتا تھا ۔ حضرت مجدد کے متعلق ایک جماعت یہ کہہ سکتی ہے کہ آپ نے ھدیٰ اسلام کو صراط مستقیم پر لگا دیا جب کہ دوسری جماعت یہ الزام دے سکتی ہے کہ آپ مغل حکومت کے تنزل و انحطاط کا سبب بنے ۔ مقالہ نگار لکھتا ہے :—

---

31. *Ibid.*, p. 114.
32. *Ibid.*, p. 111.
33. *Ibid.*, p. 111-2.
34. *Ibid.*,

> There can be no doubt that Shaikh Ahmad was a great decisive factor on the Indian scene, but the fundamentalists could not have been strongly revived in India with creating divisions?. One party can thus praise the Shaikh for bringing Indian Islam back to the true path, while another can assail him for starting procedures which hastened the collapse of the Mughal state. (34)

یہ لکھنا مناسب نہیں ۔ مجددی سیاست یہ نہیں تھی کہ پھوٹ ڈالو اور حکومت کرو۔ یہ سیاست سچی سیاست تھی ' جس میں کوئی بات ڈھکی چھپی نہ تھی ۔ ہر بات صاف صاف اور بالکل واضح تھی ۔ یہ محمدی سیاست تھی جس نے کھلے طور پر اعلان کر دیا تھا :—

" جاء الحق وزھق الباطل ان الباطل کان زھوقا "

اسلام کی نظر میں دو جماعتیں ھیں۔ اھل حق اور اھل باطل ۔ ان دونوں جماعتوں میں دلی اتحاد اور اختلاط صرف اس ایک تصور پر مبنی ھے کہ خالق کائنات ایک ھے ۔ حضرت مجدد الف ثانی نے اسلام کے اسی نظریہ کو شدومد کے ساتھ پیش کیا ۔ عدم روا داری کے جو الزامات اسلام پر عائد کئے گئے ' وہ الزامات ھر اس شخص پر عائد کئے جائیں گے جو اسلامی تعلیمات کا اندر نقیب ھوگا ۔ افسوس ھے کہ مقالہ نگار نے تنگ نظری سے کام لیتے ھوئے حضرت مجدد پر عصبیت کا الزام لگایا ۔ دور جدید کی مغربی سیاست میں کیا کچھ نہیں ھو رھا لیکن چونکہ اس پر منافقت کا پردہ ھے اس لئے حقیقتیں نظر نہیں آتیں پھر بھی اھل نظر سے رو پوشیدہ نہیں ۔

یہ کہنا کہ حضرت مجدد کی تعلیمات سلطنت مغلیہ کے تنزل کا باعث ھوئیں ، کچھ عجیب سی بات ھے ۔ حضرت مجدد کا زمانہ اکبر اور جہانگیر کا زمانہ ھے ۔ تنزل ھوتا تو جہانگیر کے زمانے میں یا پھر شاہ جہاں کے زمانے میں۔ اورنگ زیب کی وفات کے بعد سلطنت کا روبہ انحطاط ھونا ایک عمرانیاتی حقیقت ھے ۔ اس کو حضرت مجدد کی طرف منسوب کرنا عجیب منطق ھے ۔ جس کے فکر نے غلام ھندوستان میں علامہ اقبال کو جنم دیا اور جس نے سلطنت اسلامیہ کا تصور پیش کر کے ھندوستان کا نقشہ بدل دیا ۔ ایسی

حیات خیز تعلیمات کو کسی سلطنت کے لئے تنزل کا باعث قرار دینا حقیقت فراموشی ہے ۔

پھر ایک غیر مسلم محقق سے یہ توقع نہیں رکھی جا سکتی کہ وہ ہر بات کو ہمارے کان سے سنے اور ہر چیز کو ہماری آنکھ سے دیکھے۔ فاضل مقالہ نگار نے جو کچھ لکھا ہے رطب و یابس کے باوجود غنیمت ہے ۔

پروفیسر ڈاکٹر حفیظ ملک (۳۵) نے بھی ایک کتاب لکھی ہے جس کا عنوان ہے :—

"Muslim Nationalism In India And Pakistan".

جو سنہ ۱۹۶۳ء میں واشنگٹن (امریکہ) سے شائع ہوئی ہے ۔ مؤلف نے حضرت مجدد رح کا ذکر تین چار صفحات پر تفصیل کے ساتھ کیا ہے آخر میں آنے والی نسل اور معاصرین پر حضرت مجدد کے اثرات ' اتباع سنت پر آپ کا اصرار اور آپ کے مشن کی کامیابی کا ذکر کیا ہے چنانچہ مؤلف لکھتے ہیں :—

Shaikh Ahmad's influence on posterity has been great indeed. His was truly the call 'Back to Muhammad' with far-reaching consequences in both religious and political terms. His teaching radically affected contemporary Muslim thinking, giving it a new mystical and religio-juridical content. It opposed secularization of Muslim rule in India, and set in motion those forces for the recreation of the pre-Akbar system which triumphed during the reign of Jahangir's grandson Emperor Aurangzib (36)

---

35. Prof. Dr. Hafeez Malik, Dept. of Political Science. University of Villanova, U.S.A.

36. Hafeez Malik : *Muslim Nationalism In India and Pakistan*, Washington, 1963.

ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ (۳۷) نے بھی انسائیکلو پیڈیا آف اسلام (انگریزی) میں ایک مقالہ حضرت مجدد پر شامل کیا ہے ۔ یہ انسائیکلو پیڈیا ، لیڈن (ہالینڈ) سے شائع ہوا ہے (۳۸)۔اس مقالے میں موصوف نے حضرت مجدد الف ثانی کے سلسلہ' نسب ، ابتدائی تعلیم' ابو الفضل اور فیضی سے مراسم ، اکبر بادشاہ کے خلاف مجاہدانہ مساعی ، سلسلہ' نقشبندیہ میں بیعت ، شیعی تحریک کے خلاف جد و جہد ، تصور وحدۃ الشہود پیش کر کے موحدین اور وجودیین کے درمیان مفاہمت' جہانگیر سے ملاقات ، قید و بند اور رہائی' بادشاہ کی طرف سے انعام و خلعت سے نوازا جانا ، ارشاد و تبلیغ ، وسط ایشیا اور افغانستان وغیرہ میں سلسلہ' مجددیہ کی اشاعت اور آپ کی تصنیفات اور تالیفات کا ذکر کیا ہے ۔ پنجاب یونیورسٹی کے شعبہ' دائرۃ المعارف الاسلامیہ میں اس مقالے کا اردو ترجمہ ہوا ہے جس میں سید نذیر نیازی نے بہت مفید اضافے کئے ہیں (۳۹)۔ فرنچ مستشرق ڈاکٹر ھلنیس (Dr. Hilnis) نے ڈاکٹر برھان احمد فاروقی کی کتاب :—

"Mujaddid's Conception of Tawhid" (1940).

پر اپنے فرنچ مقالے میں تبصرہ کیا ہے یہ مقالہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود پر لکھا ہے اور اس میں حضرت مجدد کی تعلیمات کو سراہا ہے (۴۰)

---

۳۷ ۔ ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ ، شیخ التاریخ ، جامعہ اسلامیہ ، بھاولپور مغربی پاکستان

38. H.A.R. Gibb, The Encyclopaedia of Islam, New edtion, Leiden (Holland), 1969, Vol. I, pp. 297-8

(۳۹) دائرۃ المعارف الاسلامیہ ۔ مطبوعہ پنجاب یونیورسٹی لاھور

(۴۰) راقم کو اس کی اطلاع حضرت محمد ابراھیم بن عمر (المعروف بہ ضیاء المشائخ فاروقی کابلی) نے میں زمانہ' قیام کے دوران دل کشا (میر پور خاص) ۱۹ مئی سنہ ۱۹۶۵ ع کو ایک دعوت کے موقع پر دی تھی ۔ ڈاکٹر ھلنیس کابل یونیورسٹی میں پروفیسر ہے ۔

اسلامی حکومت اور قانون سازی

ڈاکٹر فضل الرحمن

یہ مضمون آج سے [illegible] ماہنامہ ''چراغ راہ'' کراچی
[illegible] شائع ہوا [illegible] زبان و بیان کی
[illegible] شائع کیا جا رہا ہے۔ محترم ڈاکٹر صاحب
نے یہ مضمون میک گل یونیورسٹی (کینیڈا) سے ماہنامہ ''چراغ راہ'' کے
لئے بھیجا تھا۔ (ایڈیٹر)

اسلام زندگی کے کسی خاص شعبے کے نظام کا نام نہیں بلکہ وہ عبارت ہے مجموعی زندگی کے بارے میں ایک پورے رویے سے۔ اس حقیقت سے انکار کرنا نہ صرف قرآن و سنت نبوی سے انکار کرنا ہے بلکہ اسلام کی تاریخ کے اولین اور تشکیلی دور کو بھی نظر انداز کرنا ہے۔ اس کا یقیناً یہ مطلب نہیں جیسا کہ بہت سے پڑھے لکھے لوگ بھی یہ تصور قائم کر چکے ہیں کہ مثال کے طور پر دنیا کی صنوں میں سے ایک خاص طب ہے جس کا نام ''اسلامی طب'' ہے۔ اسی طرح سائنسوں میں سے ایک خاص سائنس ہے جس کا نام ''اسلامی سائنس'' ہے۔ ظاہر ہے ان تصورات میں معقولیت کو بہت کم دخل ہے۔ ہم جب یہ کہتے ہیں کہ اسلام نام ہے زندگی کے بارے میں ایک پورے رویے کا تو اس کے یہ معنی ہیں کہ وہ ذہنیات و تجربات جو ایک فرد کے باطن میں ذات باری تعالیٰ کی نسبت واقع ہوتے ہیں۔ نیز وہ تعلقات جو فرد اور باری تعالیٰ کے مابین پائے جاتے ہیں۔ اور جنہیں آج کل کی اصطلاح میں ''خالص مذہبی'' کہا جاتا ہے۔ اسلام صرف ان کا نام نہیں بلکہ وہ انسانی زندگی کے تمام پہلوؤں پر حاوی ہے جو اخلاقی فعالیت کے دائرہ کار میں داخل ہیں اس لئے ''اسلامی معاشرہ''۔ ''اسلامی اقتصادیات'' اور ''اسلامی حکومت'' کے تصورات نہ صرف یہ کہ اپنی جگہ معقول ہیں بلکہ وہ ''اسلام'' کے عمومی تصور کے

لازمی اور منطقی اجزا ھیں لیکن زندگی کے ان شعبوں میں بھی ان کے روحانی اور اخلاقی عناصر میں ایک طرف اور آلاتی (Instrumental) اور میکانکی اجزا میں دوسری طرف فرق کرنا ضروری ھے ۔

اسلام کی اسی جامعیت اور اس کے مجموعی زندگی کے پورے رویے پر مشتمل ھونے سے اس کا " عبادت " کا بنیادی اور ھمہ گیر تصور منتج ھوتا ھے ۔ اسلام نے " عبادت " سے نہ صرف Worship یعنی اس کے منجملہ شعائر ھوئے کا مفہوم لیا بلکہ اس کے انتہائی وسیع معنوں میں اس سے مراد خدمت (service) لی ۔ یہی وجہ ھے کہ قرآن ساری بے جان کائنات کے غیر اختیاری رویے کو بھی واضح طور پر " عبادت " قرار دیتا ھے اور اسی کا نتیجہ تھا کہ اسلام نے شعائری عبادت کو " ترک دنیا " کے تصور کے ساتھ مخلوط ھونے سے محفوظ رکھا ۔ اور شعائری عبادت کے معنی یہ قرار دئے کہ انسان پورے خشوع و خضوع اور خلوص و ادراک کے ساتھ اللہ تعالی سے زندگی کے تمام شعبوں میں اس کی خدمت بجا لانے کے لئے توت و خلوص طلب کرے ۔ یہی وجہ ھے کہ اگرچہ اسلام نے شعائری انفرادی عبادت پر زور دیا لیکن تمام شعائری عبادات کے ضمن میں فرائض کو اجتماعی واجبات قرار دیا ۔

شاید ھی کوئی ایسا مذھب ھوگا خواہ وہ کتنا بھی برائے نام کیوں نہ ھو جس نے شعائری عبادت اور نظام عالم کے درمیان یا روحانی قوت اور اخلاقی فعالیت کے درمیان کسی نہ کسی شکل میں کوئی نہ کوئی تعلق برقرار رکھنے کی کوشش نہ کی ھو لیکن اس سلسلے میں اسلامی نظام کی امتیازی حیثیت یہ ھے کہ اس نے ان دونوں اطراف کے درمیان ایک حیاتیاتی تعلق (Organic Relationship) قائم کیا اور جزا اور سزا کے پورے قانون کو اس دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی اسی اصول پر مرتب کیا اور اس تعلق کو مثبت شکل دینے کے لئے ادارے بہم پہنچائے جن میں سے ایک بڑا ادارہ (Institution) حکومت ھے ۔ اسلام کی اس حیثیت کو پیش نظر رکھا جائے تو اس سے ایک بڑا اھم نتیجہ یہ نکلتا ھے کہ اسلام ان معنوں میں " مذھب " (Religion) نہیں جن معنوں میں دنیا کے دوسرے مذھبی نظام اپنے آپ کو مذھب کہتے ھیں

اور جو عام طور سے مذہب کے معنی لئے جاتے ہیں ۔ چونکہ اسلام ان معنوں میں ''مذہب'' نہیں اس لئے غیر مذہبی (secular) کی اصطلاح (جو مغرب کے عصر نو نے اپنے حکومتی اداروں کے لئے ایجاد کی ہے) اسلامی نظام کے اندر کوئی معنی نہیں رکھتی ۔ یہی وجہ ہے کہ ''مذہبی'' اور ''غیر مذہبی'' کی اصطلاحیں اسلامی نظام میں بار نہیں پا سکتیں بلکہ اس میں ان اصطلاحات کے کوئی معنی ہی نہیں ۔ اسی سلسلے میں مغربیوں نے اپنے قانون کے لئے لفظ ''اثباتی'' وضع کیا جس سے ان کا مقصد اپنے ''اثباتی'' اور ''غیر مذہبی'' (secular) قانون کی مذہبی قانون سے تفریق تھی ۔ مگر ان معنوں میں دیکھا جائے تو اسلام کے پورے نظام کو اثباتی اور غیر مذہبی'' (secular) کہا جا سکتا ہے ۔ لیکن چونکہ اسلام میں کوئی '' غیر اثباتی '' عنصر نہیں اس لئے اس نظام کے بارے میں لفظ '' اثباتی '' اور غیر مذہبی (secular) کا اطلاق بے محل اور بے معنی ہے ۔

اسلام کا اولین مقصد انسانی زندگی کو انفرادی اور اجتماعی ہر دو لحاظ سے صالح اور اخلاقی فعالیت کے لئے کار آمد بنانا ہے ۔ حکومت کا قیام اسلام کا اولین مقصد نہیں لیکن چونکہ اخلاقی فعالیت کے لئے انسانی معاشرے کا منظم ہونا لازمی ہے اور یہ کہ تمام انسانوں میں روحانی اور اخلاقی قوتیں اور صلاحیتیں برابر نہیں ہوتیں اس لئے انتشار پذیر (Chaotic) صورت حال کا اندیشہ رہتا ہے اس کے پیش نظر انسانی تنظیم اور معاشرے کی تشکیل کے لئے اداروں کا وجود ضروری ہے جو خدائی قانون کو اپنائیں اس کی ترجمانی کریں اور اسے عملی شکل دیں اس خدائی قانون کا نام شریعت ہے ۔ لفظ شریعت کا اطلاق ہمہ گیر اخلاقی اور روحانی اصولوں نیز ان اصولوں کی قانونی ترجمانی ہر دو پر ہوتا ہے مثلاً '' قتل کرنا برا ہے '' یہ ایک اخلاقی اصول ہے '' قاتل کو سزا دی جائے '' اس اخلاقی اصول کی یہ قانونی ترجمانی ہے ۔ شریعت کے لفظ کا ان دونوں پر اطلاق ہوتا ہے ۔

اس مقالہ کا موضوع بحث محض قانون سازی نہیں ۔ ہم اس میں حکومت اور معاشرے کے تعلقات پر اسلامی نقطہ نظر سے روشنی ڈالنا چاہتے ہیں اس سلسلے

ہیں ہمارا یہ کہنا ہے کہ قرآن جو وحی خداوندی کا حاصل ہے گو زیادہ تر
ور بالذات اخلاقی اور روحانی اصولوں کی ایک کتاب ہے لیکن اس میں جابجا
اریخی مواقع کے ضمن میں ان اصولوں کی قانونی ترجمانی بھی کی گئی ہے جس
ے کہ قرآن کے قانون سازی کے طریقے پر بڑی وضاحت سے روشنی پڑتی ہے ۔
رآن کے ساتھ ساتھ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اسی طرح تاریخی
واقع کے ضمن میں شریعت خداوندی کے اصولوں کی شرعی حیثیت سے ترجمانی
رمائی جس کا مجموعہ سنت نبوی ہے اخلاقی اور روحانی اصولوں کی قانونی
رجمانی اور اس کی بنیاد پر قانون سازی کا کام نہ صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ
سلم کے بعد صحابہ نے جاری رکھا بلکہ اسلامی تاریخ کی پہلی تین صدیوں
یں برابر اسی نہج پر یہ کام ہوتا رہا ۔

اسلامی نقطۂ نظر سے فرد انسانی اصلاً اور بنیادی طور پر ایک آزاد
خصیت رکھتا ہے لیکن معاشرے کا ایک جزو ہونے کی بنا پر اس پر روحانی
ور معاشرتی فعالیت کی جو ذمہ داری عائد ہوتی ہے اس کے پیش نظر ایسے
رائض کا موضوع اور حامل قرار دیا گیا ہے ان کو '' حقوق '' یا ''حدود اللہ''
کہا گیا ہے یہ '' حدود '' بنیادی انسانی حریت کو سلب کرنے کے لئے نہیں
لکہ ان کا مقصد ایسے روحانی اور اخلاقی اقدار کو عملی جامہ پہنانے کے لئے
ار آمد بنانا ہے ۔ خود تشریع اسلامی کی روح اور تاریخ اسلام کا اولین دور
یعنی رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ رض کا زمانہ) دونوں اس کی
تمی شہادت دیتے ہیں کہ اس عہد میں قانون سازی کا دائرہ بہت وسیع نہ
ھا اور جب تک کسی قانون کی واقعی ضرورت پیش نہ آتی محض قانون سازی
ی غرض سے قانون نہیں بنائے جاتے تھے نیز اس ضمن میں جو قانون بنائے گئے انہیں
ہوس اور حقیقی تاریخی واقعات کے پیش نظر بنایا گیا ۔ مثال کے طور پر شراب
ی حرمت کا مسئلہ لیجئے پہلے شراب پی جاتی تھی بعد میں اس پر پابندی لگائی
ئی اور شراب نوشی کے نتیجے میں جو مخموری ہوتی ہے اسے مثبت و بنیادی
ی قرار دے کر اس پر ایک اخلاقی حکم عائد کیا گیا پھر جب حالات اس امر
ے متقاضی ہوئے تو شراب نوشی کو بالکل حرام قرار دے دیا گیا چوری اور
ا کی کڑی سزائیں فی الجملہ بیان کی گئیں لیکن ان جرموں کی قانونی تعریفیں

لیہی گئی چنانچہ بعد میں پہلی اور دوسری صدی ہجری کے فقہاء میں ان جرموں کی قانونی ساخت کے متعلق اختلافات رونما ہوئے ۔ اس معاملے میں خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی اور آپ کے بعد خلفائے راشدین رض کا طرز عمل بہی اسوہ پیش کرتا ہے ۔ آپ ایک وقت حکمران بھی تھے اور قانون ساز بھی لیکن تاریخ سے ثابت ہوتا ہے کہ حکمرانی اور قانون سازی کے ان اختیارات کو ضرورت کے بغیر استعمال میں نہیں لایا گیا ۔ ان حالات میں یہ بات بھی کے ساتھ کہی جاسکتی ہے کہ تاریخی طور پر صحیح سنت نبوی کی مقدار زیادہ نہیں ۔ اس سلسلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس عموماً وہی قصے اور معاملات آتے تھے جو ان کے حق اختیار (Authority) کے بغیر حل نہیں ہو سکتے تھے ۔ آنحضرت کی وفات کے بعد گو حکمرانی کے اختیارات خلفائے راشدین کے ہاتھ میں رہے لیکن قانون سازی کا اقتدار کسی ایک شخص کے پاس نہ تھا اس ضمن میں جو بھی قدم اٹھایا جاتا صحابہ کرام رض کے مشورے سے جو امت کے نمائندے تھے اٹھایا جاتا تھا ۔ گویا دوسرے معنوں میں امت من حیث المجموع قانون سازی کرتی تھی اس کا مطلب یہ تھا کہ تاریخ عالم میں پہلی بار حکمرانی کے اختیارات کو مشروط کیا گیا اور " حکمران " اور " حکومت " کے تصور کو ایک معین مفہوم دیا گیا ۔ شریعت کی قانونی ترجمانی یا قانون سازی کا یہ طریقہ کار ہی تو تھا جس کی وجہ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہ کرام کے دور میں جو اجماع ہوا اس پر لفظ " سنت " کا اطلاق کیا گیا اور صحابہ کرام ہی کے دور سے لفظ " اجماع " کا اطلاق کیا جانے لگا ۔

قانون سازی کو من حیث المجموع امت کا حق اختیار قرار دے کر حکمرانی کو جو اس طرح مشروط کیا گیا تو اسے ہم بجا طور پر " دستوریت " کا نام دے سکتے ہیں گو اس وقت کوئی تحریری اور " رسمی " دستور نہ تھا لیکن یہ حقیقت ہے کہ دنیا کی تاریخ میں مشروط اور دستوری حکومت کا آغاز اسلامی حکومت سے ہوتا ہے ایک دو معاملوں میں حضرت عمر رض کے لوگوں کی رائے کے بجائے خود اپنی اجتہادی رائے پر عمل کرنے کو اصولی طور پر " ڈکٹیٹر

شپ " نہیں کہا جا سکتا اور نہ یہ " دستوریت " کی مخالفت ہے ایسی چیزیں ایک رسمی دستوریت میں بھی ہوتی ہیں -

خلفائے راشدین کے دور میں اس طرح جو اسلامی دستور وجود میں آیا اس کی بنیاد قرآن حکیم اور رسول اکرم کی سنت (جس کی مقدار زیادہ نہ تھی) تھی - اب ظاہر ہے ہر عہد میں قرآن اور سنت کی ترجمانی کی ضرورت ہے اور یہ اہم عنصر اجماع ہے جو اس ترجمانی کا معتبر حامل رہا ہے - چنانچہ قانون سازی کا حق مطلق اجماع اور صرف اجماع کو حاصل ہے - رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حکمرانوں کے پاس قانون سازی کے اختیارات نہ تھے قانون سازی جیسا کہ اوپر مذکور ہوا امت من حیث المجموع کرتی تھی البتہ حکمران اس کا نفاذ عمل میں لاتے تھے -

اجماع کو قانون سازی کے جو اختیارات حاصل تھے وہ مسیحی کلیسا اور ہندو براہمنوں کی طرح کسی خاص مذہبی گروہ یا مذہبی رہنماؤں کی کسی خاص کونسل کے لئے مخصوص نہ تھے - اس ضمن میں فقہاء کا کام صرف یہ تھا کہ وہ قانون سازی کے اس عمل میں انفرادی قیادت (Leadership) کے فرائض ادا کریں -

یقیناً قانون سازی کے لئے چند اوصاف درکار ہیں اور ان کا فی الحال یکجا ملنا دشوار ہے اس کے لئے ایک تو قرآن و سنت کا گہرا اور تاریخی علم چاہیے نیز فقہائے متقدمین کی علمی کاوشوں سے براہ راست واقفیت ہو ، دوسرے زمانہ حاضر کے موجودہ حقائق اور پھر ان حقائق سے جو سوالات پیدا ہوتے ہیں ان سے باخبر ہونا ضروری ہے - اس ضمن میں خاص طور پر حدیث سے صحیح سنت نبوی کا استخراج ایک سخت دقت طلب کام ہے اور ہماری صرف ایک نسل اس سے عہدہ برا نہیں ہو سکتی اس کے لئے اسلام کی پہلی دوسری اور تیسری صدی ھجری میں مذہبی ارتقا کی تاریخ جاننا از بس ضروری ہے اور بدقسمتی سے ہمارے اکثر علماء اس سے واقف نہیں -

اسلامی تاریخ کی ان ابتدائی صدیوں میں مسلمانوں کے ہاں مذہبی ارتقا جس طرح ہوا اسے نہ جاننے کی وجہ سے ہمارے ہاں ایک ایسا گروہ پیدا ہو گیا ہے

جو صرف قرآن کو مانتا ہے اور سنت سے انکار کرتا ہے یہ لوگ اس لئے ایسا کرتے ہیں کہ انہیں مذہبی ارتقا کی تاریخ کا علم نہ ہونے کی بنا پر جن مشکلات سے دو چار ہونا پڑتا ہے اس میں ان کو اسی میں سلامتی نظر آتی ہے کہ وہ سرے سے حدیث ہی کا انکار کر دیں لیکن وہ اس سلسلے میں یہ بھول جاتے ہیں کہ حدیث کو اس طرح خیر باد کہنے سے خود قرآن کی تاریخی حقیقت کا ثبوت بھی مبہم ناپید ہو جاتا ہے ۔ بہر حال اس کے ساتھ ہی اس بات سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ حدیث جو دوسری اور تیسری صدی ھجری میں مدون ہوئی محض صرف سنت نبوی ہی کی آئینہ دار نہیں بلکہ اس کے علاوہ پہلی دو ڈھائی صدیوں میں اسلام میں جو مذہبی ارتقا ہوا وہ اس کی بھی آئینہ داری کرتی ہے اس وقت مسلمانوں کے اولین فرائض میں سے ایک یہ ہے کہ وہ قرآن کے علاوہ ذخیرہ حدیث میں سے سنت نبوی کے استخراج کی کوشش کریں اور ان میں سے علماء کا ایک ایسا گروہ آگے آئے جو قرآن و سنت نبوی کا حامل ہونے کے ساتھ ساتھ موجودہ دنیا کے مسائل اور موجودہ قانون کو جانتا ہو اس کام کے لئے چند ایک نسلیں درکار ہیں اور جب تک کہ ایک ایسا گروہ بتدریج ظہور میں نہیں آتا موجودہ علماء اور موجودہ جدت پسندوں میں باہمی بحث و جدال ناگزیر ہے اور ہمارے نزدیک اسے دبانا ایک غلطی ہوگی ۔

ہم نے اوپر خلافت راشدہ کی جو خصوصیت بیان کی ہے اس سے ظاہر ہے کہ اسلامی حکومت جمہوری حکومت کی ایک شکل ہے اور اسلامی حکومت کی جمہوریت کا خاص اجماع ہے ۔ بدقسمتی سے ہوا یہ کہ ہمارے فقہاء اور علماء نے اس وقت تک جو اجماع وقوع پذیر ہو چکا تھا اسے حتمی اور آخری قرار دیا اور اس کے بعد اجتہاد کا دروازہ ہمیشہ کےلئے بند کر دیا لیکن اس کے باوجود یہ واقعہ ہے کہ حالات کی مجبوری کے تحت ایک حد تک قرون وسطیٰ میں بھی اجماع کا عمل جاری رہا چنانچہ تصوف کو اسی عمل اجماع نے اسلامی نظام میں جگہ دلوائی ۔ باقی رہا یہ امر کہ تیسری صدی ہجری تک کا اجماع آخری اور حتمی اجماع مان لیا گیا تو اس کے بھی تاریخی اسباب تھے در اصل اس وقت اسلام سخت قسم کی باہمی کشمکشوں اور داخلی اور خارجی خطرات کے نازک دور سے گزر رہا تھا اور اسے استحکام اور ثبات کی بڑی ضرورت تھی ۔ چنانچہ

ھمارے فقہاء اور علماء نے اجتہاد کا دروازہ بند کر کے ایک طرح سے اسے بیرونی در اندازیوں سے مامون کر دینے کی کوشش کی اور اس کے ارد گرد ایک حصار عافیت کھینچ دی ورنہ اس اجماع کے آخری اور حتمی ہونے کی نہ تو کوئی سند قرآن میں تھی اور نہ سنت نبوی میں بلکہ یہ خود ایک قسم کا اجماع تھا اور یہ اس بات کی دلیل تھی کہ اسلام اپنے تشکیلی دور سے گزر کر اس منزل میں داخل ہو چکا ہے جو اس وقت کے لئے کافی بالذات تھی ۔ لیکن وہ زمانہ گزر گیا اس لئے اب کوئی وجہ نہیں کہ اجماع کو نئے سرے سے بروئے کار نہ لایا جائے اور اجتہاد کا دروازہ نہ کھولا جائے البتہ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کی ممکن صورت کیا ہونی چاہیے ؟

امام شافعی رہ کی کتاب الام جلد ھفتم میں جو زیادہ تر مباحث اور مناظرات پر مشتمل ہے اسلام کے ابتدائی ارتقا کا اولین اور مفصل قابل حصول ریکارڈ موجود ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ اسلامی نظام فکر کے متعلق مختلف آراء و نظریات کے باھمی رد و قدح کے بعد تدریجی توافق کے ذریعہ اجماع صورت پذیر ہوا اس سلسلے میں علماء و فقہاء کی آراء قرآن و سنت کی روشنی میں فکر و قیاس سے آزادانہ کام لینے کا نتیجہ تھیں ان آراء پر مختلف مکاتب فکر (حجازی ۔ عراقی ۔ شامی اور مصری) میں کھلے بندوں بحثیں ہوا کیں اور ان کے بارے میں جمہور بھی اظہار خیال کرتے رہے غالباً پہلی صدی ھجری کے اواخر میں اجماع کا تصور اپنے پورے شعور کو پہنچا ۔ ان آراء کے متعلق بحثوں اور مناظروں نے تدریجی طور پر امت میں من حیث المجموع ایک توافقی اور اجماعی اثر چھوڑا لیکن ہوتا یہ رہا کہ کسی ایک مسئلے پر اجماع ہونے کے بعد اور مسائل پیدا ہوتے گئے ان کے متعلق بحث و مباحثہ شروع ہو گیا اور کافی رد و قدح کے بعد ان کے بارے میں بھی اجماع ہو گیا یعنی اس طرح تیسری صدی ھجری کے آخر تک اجماع کا سلسلہ جاری رہا ۔ یہ اجماع کوئی خاص ادارہ یا کونسل نہیں ۔ کرتی تھی بلکہ جیسا کہ اوپر ذکر ہوا اس کی نوعیت غیر رسمی (Informal) ہوتی تھی ۔ مطلب یہ ہے کہ کوئی ایسا ادارہ یا کونسل اس امر کی مجاز نہ تھی کہ وہ اجماع کرے یا اس پر اپنی مہر ثبت کرے۔

اجماع کی یہی صورت اب بھی ہونی چاہیئے بشرطیکہ اجتہاد کی صلاحیت رکھنے والے کافی تعداد میں لوگ مل جائیں موجودہ زمانہ میں تو قرآن و سنت کی تعلیمات کے تحت رائے عامہ پیدا کرنے کے ذرائع بڑے وسیع ہیں جیسے کہ عمومی تعلیمی نظام، پریس اور ریڈیو وغیرہ اس ضمن میں جہاں تک میں اسلام کی روح کو سمجھ سکا ہوں میرے نزدیک کوئی کونسل یا اسمبلی اس کی اہلیت نہیں رکھتی کہ اس کی آراء کو اجماع کا درجہ دیا جائے اجماع کی یہ صورت قانون ساز اسمبلیوں کے باہر مختلف مذاہب فکر میں (جو ان مسائل پر رائے دینے کی اہلیت رکھتے ہوں) اور عام ملک میں افکار و آراء پر آزادانہ بحث و مباحثہ کے ذریعے پیدا ہونی چاہیئے "اس اجماعی صورت" کا نہ تو یہ مطلب ہے کہ امت کے تمام افراد ہر مسئلہ پر سو فیصدی متفق ہوں اور نہ یہ کہ اجماع نام ہے تعدادی اکثریت کا۔ بلکہ یہ ایک قسم کی رائے عامہ ہے۔ جو مجتہدانہ نظر رکھنے والے لوگوں کی فکری قیادت میں پیدا ہوتی ہے۔ قانون ساز اسمبلی کے ارکان کا کام یہ ہے کہ وہ رائے عامہ کی اس اجماعی صورت کو پرکھ سکیں اور اس کا صحیح صحیح تجزیہ کر سکیں۔ ظاہر ہے کہ قانون ساز اسمبلی میں بھی قدرتی طور پر مختلف زاویہ ہائے نگاہ رکھنے والے لوگ ہوں گے۔ اور ان میں قرآن و سنت کو جاننے والے بھی ہوں گے اور جدید علوم کے ماہر بھی۔ یہ قانون ساز اسمبلی عوام کی منتخب شدہ ہوگی اور اگر ضرورت سمجھی جائے تو اس میں نامزد آدمی بھی شامل کئے جا سکتے ہیں یہ اسمبلی مسائل پر بحث مباحثہ کر کے ان کے بارے میں رائے عامہ کی اجماعی صورت (جو اسمبلی کے باہر ہوگی) کو قانونی جامہ پہنائے گی۔ غرض قانون ساز اسمبلی کا کام اجماع کرنا نہیں بلکہ وہ مظہر اور آئینہ دار ہوگی رائے عامہ کی اجماعی صورت کی۔ وہ متنازعہ فیہ مسائل جن کے متعلق شک ہو کہ آیا وہ اسلام کی روح یعنی قرآن و سنت کے منشا کے مطابق ہیں یا نہیں ان کے بارے میں رائے عامہ سے استصواب کیا جائے۔ ان امور میں آخری و حتمی فیصلہ نہ تو سپریم کورٹ کر سکتی ہے نہ علماء کی کوئی کونسل۔

تجدد پسندی اور قدامت پرستی

الطاف جاوید

ہمارے ہاں عام طور پر اور بالخصوص اکثر مذہبی طبقوں میں جمود ، متشدد قسم کی قدامت پرستی اور یکسانیت کو نیکی اور تقوی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور تجدد پسندی کے بارے میں یہ عام خیال ہے کہ انسان اسے اس وقت اختیار کرتا ہے، جب اس کو اپنی ناجائز خواہشات کی تسکین منظور ہوتی ہے۔ مجموعی لحاظ سے ہمارے مذہبی فکر کی یہ ایک بنیادی کمزوری ہے کہ وہ تجدد اور ارتقا سے خوف زدہ رہتا ہے ، معلوم نہیں یہ کیسے سمجھ لیا گیا ہے کہ کائنات اور حیات اپنے اعمال میں تجدد، تغیر اور ارتقاء سے عاری ہے - حالانکہ مسلمان ہونے کی حیثیت سے ہمارا اس بات پر راسخ عقیدہ ہونا چاہئے کہ ذات باری تعالیٰ کی صفات جس طرح زمان متسلسل (Serial Time) کی ابتدا میں کام کر رہی تھیں، آج بھی اسی طرح مصروف عمل ہیں۔ اور آن میں نہ کبھی تعطل پیدا ہوا اور نہ آئندہ ہوگا - کیونکہ تعطل کا اقرار تخلیق کا انکار ہے - اور تخلیق اپنے معنی کی کلیت میں اس وقت تک پوری نہیں اترتی جب تک اس میں تجدد اور ارتقا نہ ہو - یعنی تخلیق محض میکانکی عمل نہیں ، بلکہ وہ نام ہے ترقی پذیر عمل کا، اور جہاں تک اللہ کی ربوبیت کا تعلق ہے - وہ تخلیق ہی کے ذریعہ تکمیل پذیر ہوتی ہے، بلکہ خدا تعالیٰ کے اسمائے حسنہ میں سے اس کے اسم '' رب '' کا عملی اقتضا ہی یہی ہے کہ اس کی تخلیق ہمہ دم جاری و ساری ہے - کسی شے کا مختلف اطوار و مراحل میں سے گزر کر اپنی تکمیل اور تخلیقی غایت تک پہنچنا تخلیقی عمل کو نہ صرف ہمہ دم جاری و ساری قرار دیتا ہے ، بلکہ اس تخلیقی عمل میں '' مسلسل ارتقا '' کی کیفیت کے پائے جانے کی طرف اشارہ کرتا ہے -

اس کائنات میں حرکت کے دو اقسام ہیں۔ میکانیکی اور تخلیقی - میکانکی حرکت ایک ہی دائرہ میں بار بار چکر کاٹتی رہتی ہے - یہ حرکت کسی

نئی قدر کی تخلیق نہیں کرتی۔ اگر حیات و کائنات میں پائی جانے والی حرکت محض میکانکی حرکت ہے، تو اس خدا کے "حکیم" ہونے پر حرف آتا ہے۔ کیونکہ حکمت نئی اقدار کی ضرورت کو محسوس کرنے اور ان کی تخلیق کے لئے مناسب سامان و لوازمات مہیا کرنے کا نام ہے۔ لہذا تجدید و ارتقا کا انکار جہاں اللہ کی صفات میں تعطل کے تصور کی حمایت کرتا ہے وہاں خدا کے حکیم ہونے کی صفت پر بھی اثر انداز ہوتا ہے، اور یہ سراسر منافی ہے اس تصور کے ' جو ذات خداوندی کے ضمن قرآن مجید میں پیش کیا گیا ہے۔ (کل یوم ھو فی شان)۔

تجدد پسندی انسانیت کی محسن اس لئے ہے کہ یہ اللہ کی نئی شان کی نمائندہ ہوتی ہے چونکہ اللہ کی ذات سراپا افادہ و فیضان ہے۔ اس لئے اس کی شیون مختصہ وجود کے ارتقائی مراحل کے ہر نئے مرحلے پر نئی تجلیات اور نئے تقاضوں کے ساتھ ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ اور یہ افادہ و فیضان لازمی طور پر اپنی فطرت میں ارتقاء پسند ہے ' یعنی اس افادہ و فیضان کا اظہار ایک ادنیٰ حالت کی نفی کرکے اعلیٰ حالت کو اور ایک اعلیٰ حالت سے اس سے اعلیٰ تر حالت کو حاصل کرنے کی شکل میں ہوتا ہے۔ اس افادہ و فیضان کی ارتقا پذیری اور تجدد پسندی کے تقاضے صرف انواع میں ہی تغیر و ارتقاء کا باعث نہیں بنتے بلکہ یہ ایک ادنیٰ جنس کے بطن سے اعلیٰ تر جنس کو بھی ظہور میں لاتے ہیں۔ اب اگر زندگی کو سطحی نظر سے دیکھنے والوں کو شئون الٰہیہ کی یہ جدت آفرینی نظر نہیں آتی۔ تو اس کا کیا علاج۔

تجدد پسندی کے مخالف ہمارے ان مذہبی حلقوں میں "اسلاف کرام" کو کچھ اس طرح پیش کیا جاتا ہے کہ گویا ان کی سیرت و کردار میں انقلابی عمل اور وقت کے ساتھ ساتھ بدلتے ہوئے تقاضوں اور معاشرتی اقدار کے ساتھ خود بدلنے کی صلاحیت کا فقدان پایا جاتا ہے۔ وہ مرنجاں مرنج سیاسی اور معاشی جھگڑوں سے بے نیاز اور چند بندھی ٹکی روایات پر خاموش عمل کرنے والے تقلید پسند افراد معلوم ہوتے ہیں' جن میں جدت پسندی اور نئی اقدار کی تخلیق کے لئے کوئی اُمنگ نہ پائی جاتی ہو۔ اسلاف کرام کی یہ تصویر نہ صرف واقعات کے خلاف ہے، بلکہ اس سے ان کی قدر و منزلت پر بھی حرف آتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ ہمارے اسلاف کرام اپنے عہد کی یہودی، نصرانی، باز نطینی اور ایرانی تہذیبوں اور تمدنی نظاموں کی نمائندہ اور نامور شخصیتوں سے کہیں زیادہ ترقی پسند تجدید و تغیر اور ارتقاء کے حامی تھے ۔ وہ جس دین کے داعی اور اس کی اشاعت میں کمر بستہ تھے ' اور جس فکری و نظری اور فقہی و معاشرتی و سیاسی نظام میں وہ بروئے کار تھا ۔ یہ نظام تمام گذشتہ شرائع' منہاجات اور مناسک سے زیادہ معدلت گسترانہ ' زیادہ انسانیت پرور، زیادہ متوازن، زیادہ ہمہ گیر اور اس لئے زیادہ ترقی پسندانہ تھا ۔ اور یہ عملی معنی تھے قرآن مجید کی اس آیت کریمہ کے " ان الدین عنداللہ الاسلام "۔

ہمارے اسلاف کرام نے اس دین کی روشنی میں چار دانگ عالم سے علم کے ذخیروں کو جمع کیا ۔ ان کے تراجم کئے ۔ ان پر تنقید کی اور نہ صرف علوم و فنون بلکہ زندگی کے دوسرے شعبوں کے امور کا بھی پورا احاطہ کیا ۔ اور ان کے اخذ و استنباط اور انہیں نئی زندگی دینے میں جدت پسندی' فنی ذوق اور حسن آفرینی کا ثبوت دیا ۔ ان بزرگوں کی نظر میں دین چند رسومات اور جامد روایات کے مجموعہ کا نام نہ تھا' بلکہ انہوں نے دین اور شرع و منہاج حکمت اور فقہ و قانون، اور معنی و صورت کے باہمی فرق کو ملحوظ رکھتے ہوئے اپنی نظر و فکر کو ہر قسم کی تشکیل پسندی (Formalism) قانون پرستی (Legalism) اور مذہبی گروہ بندی (Sectarianism) سے بالا رکھا ۔ اور ان کا یہ ذہنی رجحان اور نقطہ نگاہ قران مجید کی ان آیات کا پیدا کردہ تھا' جن میں یہودیوں کی انہی خصلتوں پر بڑی سخت تنقید کی گئی ہے ۔

قرآن حکیم میں دنیا کے تمام مذاہب میں سے سب سے زیادہ شدید تنقید یہودیت پر کی گئی ہے ۔ کیونکہ یہودیت اس وقت عبارت تھی ان مذکورہ بالا تینوں منفی اقدار کے مجموعہ سے۔ اور یہ منفی اقدار وحدت ادیان' وحدت انسانیت اور وحدت حیات جیسی مثبت اقدار کے منافی تھیں ۔ اور قرآن مجید انہی مثبت اقدار کا سب سے بڑا مبلغ تھا' غرض اسلاف کرام کے بارے میں یہ تصور رکھنا کہ وہ مرنجاں مرنج اور جامد روایات کے آنکھ بند کرکے تقلید کرنے والے قسم کے بزرگ افراد تھے ۔ قطعاً صحیح نہیں ۔

بے شک فتنہ تاتار اور اس کے ہاتھوں پوری اسلامی دنیا کی تباہی و بربادی کے بعد ہمارے ہاں جو علماء و فضلا ہوئے ۔ اُن کی غالب اکثریت پر اس بات کا اطلاق واقعی کچھ معنی رکھتا ہے ۔ کیونکہ بغداد کی تباہی کے بعد اسلامی ذہن میں عام طور پر جدت پسندی نئی اقدار کی تخلیق اور نئے راستوں کی تلاش کا جذبہ سرد پڑ گیا تھا ۔ اور اس کی جگہ تقلید جامد اور پہلے کی سوچی ہوئی باتوں کی محض تشریح و توضیح نے لے لی تھی ۔ اگرچہ اس طویل دور میں بھی ایسے علماء و مفکرین ہر بدلتے ہوئے نئے دور میں سامنے آتے رہے ہیں، جنہوں نے زندگی کے ہر جدید دور کے مطابق اسلامی روح کی تعبیر و تفسیر کرنے کی کوشش فرمائی ہے ۔ اور انہیں تجدید پسند بزرگوں کے کارناموں کی وجہ سے اُمت مسلمہ کے تن مردہ میں بار بار جان پڑتی رہی ۔ اور اس کا نتیجہ ہے کہ آج بڑی وسیع سطح پر مسلمانوں میں نشاۃ ثانیہ کے آثار نمودار ہو رہے ہیں ۔ بعض بڑے بزرگ کتاب و سنت ہی کی طرف دعوت دیتے رہے، مگر کتاب و سنت کی تعبیر و توضیح وہ اپنے عہد کی منطق اور تقاضوں کے مطابق کرتے تھے، اب یہ ہمارا فرض ہے کہ ہم اپنے عہد کی حیات تازہ کو اسلامی قالب میں ڈھالنے کے لئے صرف ایسے ائمہ کے افکار و نظریات کو اُن علماء کے افکار سے الگ کر کے شمع هدایت بنائیں ، جو اولی الذکر ائمہ کے برخلاف فکر جامد اور اسلاف کی اندھی تقلید پر زور دیتے رہے ہیں ۔

بات در اصل یہ ہے کہ زندگی اپنی فطرت میں ہمہ دم تغیر پذیر، ترقی پسند اور انقلاب انگیز ہے ۔ زندگی اپنی غایتی اُمنگ کے دباؤ کی وجہ سے وجود کے ایک دائرہ سے دوسرے وسیع تر دائرہ میں قدم رکھتی ہے۔ یعنی زندگی کی حرکت میکانکی نہیں بلکہ ترقی پسندانہ ارتقائی ہے ۔ زندگی کا یہ عالمگیر قانون اور اس کے ارتقائی مدارج اس کی غایت اولی سے متعین ہوتے ہیں ، جس کی آخری منزل میں زندگی کو اپنے خارجی ماحول کے میکانکی قوانین سے کلی طور پر آزاد اور مادی احتیاجات سے مکمل بے نیاز ہو کر ذہنی و فکری تنگ دائروں کے باہر نکل کر آفاقی اور ہمہ گیر بننا اور معاشرتی اور اخلاقی تعزیب پسندی سے نجات حاصل کر کے خیر کل کو بروئے کار لانا ہے ۔

مذہبی طبقوں کی طرف سے دین اسلام کے نام سے تبدیلی، ارتقاء اور انقلاب

کے خلاف یہ وعظ ہمیشہ ہی خطرناک رہا ہے، مگر نئے ترقی پذیر معاشروں کے حق میں جنھوں نے کہ حال ہی میں غیر ملکی استعمار کی سیاسی و معاشی گرفت سے آزادی حاصل کی ہے، یہ سم قاتل کا حکم رکھتا ہے ۔ چونکہ پاکستان بھی انھیں معاشروں میں سے ہے- لہذا اسے اپنی خوش حالی اور ترقی و بہبودی کے لئے افلاس، جہالت اور غیر اخلاقی اقدار کے خلاف جو جدوجہد در پیش ہے، اس قسم کے وعظ اس جدوجہد کے راستے میں شدید رکاوٹ ہی نہیں ، بلکہ اس کے رخ کو مستقبل کی روشنی راہوں سے ہٹا کر انتشار کی اندھیاریوں کی طرف موڑ دیں گے ۔

جہاں تک اس نقطہ نظر کا تعلق ہے، جو بالعموم ہمارے یہ مذہبی طبقے پیش کرتے ہیں، تو یاد رہے کہ یہ آج کے صنعتی معاشرہ سے ما قبل جاگیرداری دور کا مذہبی تصور ہے ۔ اس تصور کو اولیں عرب معاشرہ اور اس کے بعد دنیا کے دیگر معاشروں میں انقلاب لانے والے اسلام سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ تبدیلی اور انقلاب کی دعوت دینے والا اسلام خدا، کائنات اور انسان کو ایک مثلث کی شکل دیتا ہے، بلکہ ان تینوں کو ایک عضوی کل (Organic whole) میں تبدیل کردیتا ہے ۔ چونکہ کائنات اور حیات کا بنیادی قانون حرکت، ارتقاء اور تغیر ہے ۔ اس لئے قرآن حکیم اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات پر اس کی ہر لحظہ بدلتی ہوئی شیئون کے پس منظر میں غور کرنے کی تلقین کرتا ہے ۔ اس طرح اللہ جو اپنی ذات میں کامل اور غیر متغیر ہے، اپنی مخلوق کے ساتھ جو ہمہ وقت متغیر بلکہ ارتقاء پذیر ہے، ایک زندہ رشتہ (Living relation) قائم کرلیتا ہے اس طرح قران حکیم ذات خداوندی کی ماورائی (Transcendental) اور سریانی (Immenent) حیثیتوں کو ایک ہی حقیقت کے دو رخ قرار دیتا ہے ۔ خدا اپنی مخلوق سے بے نیاز ہونے کے باوجود اس کے ساتھ ایک نامیاتی رشتہ (Organic relation) رکھتا ہے ۔ خدا کی ماورائی حیثیت اس کے خالق ہونے کی وجہ سے ہے ۔ بحیثیت خالق وہ اپنے تخلیق کردہ ایک عالم کی جگہ ایسے یا اس سے بہتر بے شمار عوالم پیدا کرسکتا ہے ۔ لیکن اس کی سریانی حیثیت اپنے تخلیق کردہ عالم کے ساتھ اس کے شدید تعلق کا اظہار کرتی ہے - کیونکہ

وجود حقیقی صرف ذات باری تعالیٰ کا ہے ، مخلوق کا وجود اس وجود مطلق کا مستعار اور اس کا عطا کردہ ہے - اس کا اپنا ذاتی اور اصلی نہیں -

خدا اپنی ذات کے داخلی ممکنات کا اظہار ایک غایت اولیٰ کے تحت کائنات اور حیات کی شکل میں کر رہا ہے - اور یہ کائنات ہمہ دم ارتقاء پذیر ہے - اس لئے خدا کا تصور اس کی متغیر اور حرکت پذیر شئون سے جدا کیوں کر کیا جا سکتا ہے - اسلام سے ما قبل یونانی اور دوسری تہذیبوں کے فلسفیانہ افکار میں اگر یہ تصور مفقود نہیں تو بے حد مبہم ضرور ہے، اور اس کی وجہ سے وہ بہت حد تک رجعت پسند قوتوں کا شکار ہوگئیں - کیونکہ ذاتی مفاد رکھنے والے طبقے حرکت و ارتقاء کے تصورات کے، جن سے ہر معاشرتی اصلاح کا سوتا پھوٹتا ہے، ہمیشہ مخالف ہوتے ہیں اور اگر مذہبی افکار سے انہیں تائید مل جائے، تو وہ بآسانی مسند اقتدار پر قابض ہوجاتے ہیں -

خدا کے مطلق، تجریدی اور غیر متغیر وجود کے اضافی ، مادی اور تغیر پذیر کائنات کے ساتھ تعلق کی کامیاب توجیہ اور اس تضاد کو حل کرنے کی بھرپور کوشش نے انسانی افکار کی تاریخ پر بہت گہرا اثر ڈالا - مسلمان علماء نے اس توجیہ کو بنیاد بنا کر قانون میں قیاس اور علمی تحقیق میں استقراء کے اصولوں کو دریافت کرکے ایک نئی دنیا کی طرح ڈال دی ، جس میں انسان پیشہ ور مذہبی طبقوں کی روایتی سند سے بے نیاز ہوکر دین الہی کے تلقین کردہ مقصد حیات اور بنیادی محکمات کے منشاء کے مطابق اپنی داخلی عقلی روشنی سے ہمہ دم بیشتر اپنے مسائل کو خود ہی حل کرنے کے قابل ہوگیا -

تاریخ میں عام طور پر انکار کی دو شکلیں رہی ہیں - شکل اول میں منکر شخص اللہ کی ہستی کا تو مقر ہوتا ہے، مگر اللہ کی نئی شان کا انکار کرتا ہے - وہ " تلک الایام نداولہا بین الناس " کے بلیغ تاریخی قانون کو تسلیم نہیں کرتا اور " وجدنا علیہا آباء نا " کے مسلک پر سختی سے کار بند رہتا ہے - اس طرح قدامت پسندی، آباء پرستی اور رجعت قہقری جیسی منفی اقدار کی ترویج کے لئے جو معاشرتی نقطہ نظر سے انسانی کی ترقی و نمو کے بے حد خطرناک ہیں، وہ تجدید اور ارتقاء کے خلاف صف آرا ہوجاتا ہے .

انکار کی دوسری شکل یہ ہے کہ وہ نئے عہد اور اس کے نئے تقاضوں کو تو تسلیم کرتا ہے ۔ مگر اس نئے عہد کو اللہ کی شان قرار نہیں دیتا ۔ بلکہ اس تبدیلی کو مادے کی حرکت سے منسوب کرتا ہے جو اپنے داخلی تضاد کی وجہ سے اپنے منطقی قوانین کے وجوب کے تحت ارتقاء کی منازل طے کر رہا ہے ۔ اس طرح وہ حیات کے افق کو محض اس کے جبلی تقاضوں کو پورا کرنے کی حد تک محدود کر کے اسے اپنی تخلیقی غایت کو سمجھنے اور اسے حاصل کرنے سے محروم کر دیتا ہے ۔

قرآن حکیم نے تاریخ و کائنات کے اس حرکی قانون کے اطلاق سے انسان کی فکری و عملی تاریخ کو دو حصوں یعنی دین اور شرع و منہاج یا حکمت اور قانون پر مشتمل قرار دیا ہے ۔ اب دین یا حکمت تو سرمدی اور ابدی ہے ، مگر شرع و منہاج اور قانون اس دین یا حکمت کے اظہار کے خارجی قالب ہے۔ اور یہ معاشرہ کی ارتقائی حرکت کے مختلف مراحل اور ان کے تقاضوں کو پورا کرنے کی غرض سے تبدیل و متغیر ہوتا رہتا ہے ۔ اس طرح قرآن حکیم کے بیان کردہ احکامات کی بھی ایک تو روح ، منشاء اور غایت ہے اور دوسرے ان کے وہ خارجی قالب ہیں' جو تاریخ کے ایک دور میں عرب معاشرہ کے مخصوص تقاضوں کے ماتحت تشکیل پذیر ہوئے ۔ لہذا ملت اسلامیہ عمومی قانون ارتقاء کے مطابق مختلف مراحل سے گزرتے ہوئے اور مختلف اقوام کے مخصوص تہذیبی تقاضوں کے زیر اثر اپنے خارجی قالب بدلتی رہے گی ۔ اسلامی تاریخ میں مختلف فقہی مکاتب کا ظہور اس بات کی واضح دلیل ہے ۔

قصہ مختصر ۔ دین اسلام کی رو سے حرکت ، ارتقاء اور تبدیلی کے عالمگیر قانون کے دائرہ اثر سے نہ تو کائنات باہر ہے اور نہ تاریخ انسانی ۔ ذات باری تعالیٰ اپنے داخلی ممکنات کو دم بدم جامہ شہود پہنا رہی ہے ۔ اور اس طرح شئون متجددہ الہیہ کا سیلان ہمہ وقت حیات و کائنات میں رواں رہتا ہے ۔ جو نہ صرف اسے کمیتی (Quantative) طور پر تبدیل کرتا رہتا ہے، بلکہ کیفیتی (Qualitative) لحاظ سے بھی متغیر کر کے نئے معانی اور نئی اقدار کی تخلیق کا مستقل سامان مہیا کرتا ہے ۔

مسلمانوں کی اصول قیاس اور اصول استقراء کی دریافت حیات و کائنات کے
اسی متحرک تصور اور انہی کے معاشرتی اطلاق کا نتیجہ ہے ۔ اور انہیں اصولوں کی
وجہ سے یورپ کی نشاۃ ثانیہ وجود میں آسکی ۔ اس لحاظ سے مغربی تہذیب کے
روح رواں بھی اسلامی اصول ہیں ، جن کا بدقسمتی سے آج ہمارے اکثر مذہبی
طبقے انکار کر رہے ہیں ۔

آج عالم اسلام میں زندگی کی جدید موجوں کے ابھرنے کی وجہ سے تاریخی
محرکات روح اسلام کو ، موجودہ ترقی یافتہ ماحول کے ساتھ مطابقت پیدا کرنے
کے لئے ، جس نئی تفسیر کو بتدریج ہمارے سامنے لا رہی ہیں ، اس تعبیر کے
خلاف ہر مسلم ملک میں مختلف حربے استعمال کئے جا رہے ہیں ۔ ان میں سے
چند ایک کی یہاں نشان دہی کی جاتی ہے ۔

ان میں سے ایک حربہ اقتباسیت (quotationism) کا ہے ۔ یعنی اسلاف
کی روایات سے ، جو اپنے عہد میں ترقی پسند ہوتی ہیں ، نئے افکار کے خلاف
اقتباسات پیش کر کے نئے افکار پر ایک تو یہ اسلاف دشمنی کا الزام لگا کر
انہیں عوام کی نظروں میں بدنام کرنے کی کوشش کرنا ہے تاکہ لوگ سمجھیں
نہ نئے افکار کے بزرگوں کے خیالات و نظریات کی مخالفت کر کے ان کے
تقدس و احترام کو نقصان پہنچا رہے ہیں ۔ دوسرے ان اقتباسات سے نئے افکار
سے متاثر ہونے والوں میں سے سادہ ذہن افراد کو اسلاف کی محترم شخصیتوں
اور ان کے اقوال کے احترام سے مرعوب کر کے انہیں نئے افکار قبول کرنے سے
روکنا ۔ یہ حربہ ماضی پرستی کی ایک شکل ہے ۔ اور اس سے نئی اقدار کو اپنانے
میں بے حد دشواریاں پیدا ہوتی ہیں تیسرے مقدس اور محترم کتابوں سے ان کے
اقتباسات سیاق و سباق سے الگ کر کے اس طرح پیش کرنا کہ ان کے مفہوم
میں مغالطے پیدا ہوں ۔ مثلاً ایک دفعہ ایک صاحب نے آیت " لا تبدیل لخلق
اللہ " کو ارتقاء ، حرکت اور تخلیق نو کی مخالفت میں پیش کیا ۔ اور اس سے یہ
نتیجہ نکالا کہ قرآن حکیم زندگی کی ان بنیادی اقدار کا مخالف ہے ۔

دوسرا حربہ مذہبی اذعانیت (Religious Dogmatism) کا ہے ۔ یہ انسانی
ذہن کو زندہ معاشرتی حقائق سے علیحدہ کر کے اسے مذہب کی بے روح جامد

روایات کا پابند بنا دیتا ہے ۔ اس کے زیر اثر ذہین اور نیک دل افراد کے اذہان ٹھوس معاشرتی حقائق سے علا حدہ ہو جاتے ہیں ' جس سے کہ معاشرتی مسائل کا کوئی حل سامنے نہیں رہتا اور رجعت پسند قوتوں کو غلبہ و استیلاء حاصل ہو جاتا ہے اس صورت حال کی تاب نہ لا کر قوم کے کچھ افراد تو عیاشی و لذت اندوزی میں پڑ جاتے ہیں کچھ اس دنیا کو ملعون و ناپاک قرار دے کر اسے ترک کرنے کی ٹھان لیتے ہیں ' اور کچھ اندھا دھند نفع اندوزی میں لگ جاتے ہیں ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ قدامت پرستی ذہنوں پر قبضہ جما لیتی ہے قوم کا بڑا حصہ غلط نصب العینوں کو اپنا لیتا ہے اور تقدیر پرستی قوم کا شعار بن جاتی ہے ۔

حیات و فطرت میں ہمہ دم نئی اقدار کی تخلیق کا انکار ' تجدید کے میکانکی مکتب فکر کی حمایت جس میں حرکت محض ایک دائرہ میں چکر لگاتی رہتی ہے ' نت نئے وقوع پذیر ہونے والے مسائل حیات کو حل کرنے کے لئے مذہبی روایات کے الفاظ پر زور دینا ' فطرت میں ارتقائی عمل کا انکار جس سے ایک جنس کے بطن سے اس سے مختلف مگر وسیع تر دوسری جنس کا ظہور ہوتا ہے ' زندگی کے بنیادی اور عالمگیر قوانین کو سمجھے بغیر قرآنی آیات کو اپنے مزعومہ عقائد کے جواز میں پیش کرنے پر اصرار ' سائنسی علوم کو ظنی اور غیر یقینی علوم کی حیثیت دینا ' دین کو چند بے جان رسوم کا مجموعہ قرار دے کر ان کی اندھی تقلید کرنا ' زندگی کے معروضی پہلو اور اس کے ہمہ دم بدلتے ہوئے اطوار کی اہمیت کو کم کرنا اور زندگی کے مسائل کو حل کرنے میں عقل کے استعمال کی ممانعت — یہ اور اس طرح کے بعض دوسرے رجحان اور تصورات اس مذہبی اذعانیت کو شعوری یا غیر شعوری طور پر اپنا لینے کا نتیجہ ہیں ۔

اس کے برعکس قرآن مجید نے زندگی کے خارجی پہلو کے مطالعہ پر بڑا زور دیا ہے ۔ اس کے نزدیک اسرار کائنات کو سمجھنے اور مسائل حیات کو حل کرنے کے لئے صرف روایتی مذہبی سند کافی نہیں ، بلکہ اس کے لئے تفکر ' تدبر ' شعور اور تعقل کو استعمال کرنے کی ضرورت ہے ۔ اور یہ چیزیں محض موضوعی نہیں ہیں ' بلکہ زندگی کے معروضی پہلو سے بھی تعلق رکھتی ہیں ۔ یعنی انسان اپنے معاشرتی میل جول کے دوران ان چیزوں کا اکتساب کرتا ہے ۔

اس میں شک نہیں کہ قرآن حکیم نے زندگی کے داخلی پہلو کی اہمیت کو کم نہیں کیا بلکہ اس پہلو کو اپنانے، اس میں رسوخ پیدا کرنے اور اس کے تزکیہ و انجلاء کی انہایت تاکید کی ہے۔ کیونکہ اخروی حیات کا سارا دار و مدار اسی داخلی پہلو پر منحصر ہے۔ مگر اس کے ساتھ ہی اسلام نے یہ بات بھی واضح کر دی ہے کہ زندگی کے باطنی پہلو کا تزکیہ و انجلاء اس کے خارجی پہلو پر منحصر ہے کیونکہ فردانسانی حیوان کی طرح صلۂ رحم اور معاشرتی روابط سے بے تعلق نہیں رہ سکتا۔ وہ کسی کا باپ، کسی کا بیٹا، کسی کا شوہر اور اس طرح کے دوسرے رشتوں میں جکڑا ہوتا ہے۔ اور ان روابط کی عائد شدہ ذمہ داریوں کی وجہ سے وہ خدا، معاشرے اور اپنے ضمیر کے سامنے مسئول ہوتا ہے۔ جب تک وہ ان ذمہ داریوں کو پوری دیانت داری کے ساتھ پورا نہیں کرتا، اس کی اپنی فطرت کے اعلیٰ حصے تک رسائی نہیں ہو سکتی اور اسی اعلیٰ حصے کے حصول پر اس کی اخروی نجات کا دار و مدار ہے۔ اس کے بغیر وہ معاشرتی فلاح اور اخروی نجات ہر دو سے محروم رہے گا۔

مختصراً آج کی دنیا میں سکونیت، ماضی پرستی اور مسائل حیات کے حل کے لئے محض روایتی مذہبی سند کے لئے کوئی جگہ نہیں ہے۔ آج کا انسان قانون میں قیاس اور علمی مسائل میں استقراء کے اسلامی اصولوں پر عمل پیرا ہو کر اپنی داخلی عقلی روشنی اور نبوت کی بتائی ہوئیں غایات حیات کے مطابق اپنے مسائل کو حل کرنے میں وحی الٰہی اور عقل انسانی، حکمت و قانون، روح و مادہ اور معنی صورت کے باہمی نام نہاد تضاد کو رفع کر کے انہیں ایک وحدت میں بدلنے میں کوشاں ہے۔ اور اس دور میں یہ کہنا کہ نہ انسان بدلتا ہے، نہ زمانہ اور نہ کائنات، ایک ایسا دعویٰ ہے جس کی کوئی بنیاد نہیں۔ اس قسم کے دعاوی کی تائید میں عام طور پر قرآن حکیم اور سنت نبوی کے اقتباسات کا ان کے تاریخی پس منظر اور سیاق و سباق سے علیحدہ کر کے میکانکی اطلاق کیا جاتا ہے اور ملت اسلامیہ کے انہی کرم فرماؤں کی "سعی بلیغ" کی وجہ سے قرآن مجید اور حیات نو بنو کے نامیاتی رشتے کٹ چکے ہیں، اور اس کا عملاً یہ نتیجہ نکلا ہے کہ قرآن مجید ہر دم تبدیل ہونے والی ارتقاء پذیر زندگی کے لئے ہدایت اور روشنی بننے کے بجائے جیسا کہ وہ فی الحقیقت ہے۔ محض برائے ثواب تلاوت کی جانے والی مقدس کتاب کی حیثیت اختیار کر چکا ہے۔

مشینی ذبیح کا مسئلہ

اختصار و پیش کش :

محمد خالد مسعود

صنعتی دور میں روز مرہ کے مسائل کی نوعیت جس طرح بدل رہی ہے، اس کی ایک مثال مشینی ذبح کا مسئلہ ہے۔ وقت کی کمی کی وجہ سے ہر شخص ہر کام نہیں کر سکتا اور پھر وہ چاہتا ہے کہ کام کم سے کم وقت میں ہو جائے نیز آبادی کی کثرت کی وجہ سے ہر چیز کی طلب میں بھی بے حد اضافہ ہو گیا ہے۔ اس کے علاوہ بعض اداروں مثلاً فوج، جہازوں کے مسافروں اور شہری آبادیوں سے دور بڑے کیمپوں وغیرہ کے لئے اشیائے خوردنی کی ضرورت بہت بڑھ گئی ہے اور ان کے لئے دوسری اشیائے خوردنی کے ساتھ ساتھ گوشت کا بھی ذخیرہ کرنا ضروری ہے۔

اس مشکل کو مشین کے ذریعہ حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے اور اس سے جانوروں کو بڑے پیمانے پر ذبح کر کے ان کا گوشت محفوظ کیا جاتا ہے۔ چنانچہ ایسی مشینیں کام میں لائی گئیں کہ جانور کثیر تعداد میں ان کے نیچے لائے جاتے ہیں اور ایک ہی وقت میں مشین کی چھریاں ان کی گردنوں پر آ پڑتی ہیں۔ اس سے بڑے پیمانے پر ذبح کرنے کا مسئلہ تو طے ہو گیا لیکن اس ضمن میں کئی مشکلات پیدا ہوئیں۔

۱۔ یورپ و امریکہ میں صرف لائسنس یافتہ قصاب ذبح کر سکتے ہیں، باقی کسی کو ذبح کرنے کی اجازت نہیں۔ یہ احتیاط صحت عامہ اور صفائی کے لئے کی گئی، اس کی کوئی بھی وجہ ہو۔ بہرحال اپنے طور پر وہاں کوئی شخص ذبح نہیں کر سکتا۔

۲۔ یورپ و امریکہ کی اہل کتاب آبادی کی وجہ سے یہ مسئلہ "اہل کتاب کے طعام اور ذبح کی قرآنی اجازت" سے متصل ہو گیا۔

۳۔ آب و ہوا اور موسم کے تقاضوں کی وجہ سے وہاں گوشت کھانا ناگوار ہے ۔

۴۔ گوشت کے بجائے دوسرے کھانوں کی تلاش کرنا پڑتی ہے ، جس میں جہاں ایک طرف اپنا زیادہ وقت اس کی تلاش میں صرف ہو جاتا ہے وہاں دوسری طرف اس سے میزبانوں کو پریشانی ہوتی ہے ۔

۵۔ کوشر (یہودی ذبیحہ) حلال سمجھا جاتا ہے ۔ لیکن یہودی قصاب مسلمانوں کی اس شرعی ضرورت اور مجبوری سے ناجائز فائدہ اٹھاتے ہیں ۔ وہ گراں نرخ پر گوشت فروخت کرنے کے ساتھ ساتھ بدمعاملگی اور بد اخلاقی سے بھی پیش آتے ہیں ۔

غرض اس مسئلے پر تمام عالم اسلام کے علما غور کر رہے ہیں ۔ پاکستان میں بھی اس کے حل کی کوشش کی جا رہی ہیں ۔ ہم رسالہ " بینات " کے شکریے کے ساتھ اس میں مندرجہ ان مباحث کو " فکر و نظر " میں پیش کر رہے ہیں ۔ اس میں ہم مفتی محمد شفیع صاحب مدظلہ العالی کا فتویٰ (بہ تلخیص) رسالہ بینات (جلد ۵ : عدد ۵) : مارچ (اغلباً اپریل) ۱۹۶۵ء سے پیش کر رہے ہیں ۔

الاستفتاء :

کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ

۱۔ بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ : " احادیث میں جو طریق ذبح مذکور ہے ، یعنی حلق اور لبہ پرچھری ، چاقو وغیرہ دھار دار آلہ سے ذبح یا نحر کرنا " امر تعبدی " نہیں بلکہ امر عادی ہے ۔ عرب میں چونکہ اسی طرح جانور ذبح کئے جاتے تھے ، اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی چند ہدایات کے ساتھ اسی طریق کو قائم رکھا ۔ لہذا مسلمان یا کتابی " بسم اللہ اللہ اکبر " کہہ کر جس طریق پر بھی جانور ذبح کر لیں ، ذبیحہ حلال ہوگا " یہ قول صحیح ہے یا نہیں ؟

۲- صنعتی ترقی کے اس مشینی دور میں انسان زیادہ سے زیادہ کام اپنے ہاتھ سے کرنے کی بجائے مشینوں سے لے رہا ہے ۔ چنانچہ یورپ و امریکہ میں ایسی برقی مشینیں ایجاد ہو گئی ہیں کہ بہت سارے جانور اس کے نیچے کھڑے کر دئے جاتے ہیں ۔ اور ایک مرتبہ بٹن دبانے سے ان سب کی گردنیں کٹ جاتی ہیں ۔

اگر بٹن دبانے والا مسلمان یا کتابی بسم اللہ اللہ اکبر کہ کر بٹن دبائے تو یہ تسمیہ صحیح اور ذبیحہ حلال ہوگا یا نہیں ؟

جواب :

بسم اللہ الرحمن الرحیم

" حرمت علیکم المیتة والدم ولحم الخنزیر و ما اهل لغیر اللہ به و المنخنقة و الموقوذة والمتردیة و النطیحة وما اکل السبع الاما ذکیتم ۔ (القرآن)

قرآن کریم نے کسی جانور کا گوشت حلال ہونے کے لئے "ذکوة" کو ضروری قرار دیا ہے ۔ ذکوة قرآن کا اصطلاحی لفظ ہے ۔ چنانچہ آیت مذکورہ میں حرمت سے مستثنیٰ صرف وہ جانور ہیں جن کو ذکوة شرعی کے ذریعہ حلال کر لیا گیا ہے ۔

" ذکوة شرعی " کے بارے میں امام راغب اصفہانی نے فرمایا :

وحقیقة التذکیة اخراج الحرارة الغریزیة ، لکن خص فی الشرع بابطال الحیاة علی وجه دون وجه ۔

مفردات کی اس تصریح سے دو باتیں معلوم ہوئیں : اول یہ کہ ذکوۃ مطلقاً جانور کو قتل کر دینے کا نام نہیں بلکہ اس کے لئے ایک خاص طریقہ مقرر ہے - دوسرے یہ کہ یہ خاص طریقہ عادات

و رسوم نہیں بلکہ ایک شرعی اصطلاح اور قانون ہے -

قرآن و سنت نے ذکوۃ کی دو صورتیں قرار دی ہیں -

۱- اختیاری - جیسے گھریلو اور پالتو جانوروں کی ذکوۃ - اس میں ذکوۃ کے لئے ذبح یا نحر ضروری ہے -

۲- غیر اختیاری- شکار یا جو جانور قابو سے باہر ہوجائے- اس میں ذبح یا نحر شرط نہیں بلکہ بسم اللہ کے ساتھ تیر یا نیزہ وغیرہ سے زخم لگا کر زخمی کر دینا اور خون بہا دینا -

''ذبح '' کی حقیقت یہ ہے کہ دوجبین (حلقوم اور مری دونوں کے دو طرف گردن کی رگیں) کو قطع کر دیا جائے (صحیح بخاری بروایت حضرت عطاءبن ابی رباح) نحر یہ ہے کہ جانور کو کھڑا کر کے اس کے لبہ یعنی حلقوم کے گڑھے میں نیزہ یا چھری مار کر خون بہا دیا جائے -

گائے ' بیل ، بکری ' دنبہ ' وغیرہ کے لئے ذبح ہے اور اونٹ کو نحر کیا جاتا ہے -

۱- ذبح کا محل متعین کرنے کے لئے ھدایہ میں ایک حدیث منقول ہے کہ '' الذکاۃ بین اللبۃ و اللحیین '' — ذبح دونوں جبڑوں کے نیچے گردن اور سینہ کے درمیانی گڑھے تک ہے - اس درمیان میں جس جگہ سے بھی کاٹ دیا جائے ' ذبح درست ہوگا - گلے کو بالکل اخیر تک کاٹ دینے کو نخع کہا جاتا ہے -

صحیح بخاری کی ایک حدیث میں اس سے منع کیا گیا ہے ، لیکن ھدایہ میں ہے -

ومن بلغ بالسكين النخاع أو قطع الرأس كره له ذلك
وتوكل ذبيحة وان ذبح الشاة من قفاها فبقيت حية حتى
قطع العروق حل لتحقق الموت بما هو ذكاة

'' جس شخص نے ذبح کے وقت چھری کو نخاع تک یعنی گردن کی آخری ہڈی تک پہنچایا ، تو یہ مکروہ ہے ۔ مگر ذبیحہ حلال ہے ۔ اگر بکری کو گدی کی طرف سے ذبح کیا اور وہ عروق ذبح قطع ہونے تک زندہ رہی تو ذبیحہ حلال ہوگا (مگر ایسا کرنا مکروہ و ناجائز ہے) ۔

اس کے علاوہ درمختار ، شامی اور البدائع و الصنائع کی تصریحات سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ جانور کو گردن کے اوپر سے کاٹنا ذبح کے طریق مشروع کے خلاف اور ناجائز ہے اور گردن کو دھڑ سے علیحدہ کرنا الگ ایک مکروہ فعل ہے ۔ اگر گردن کے اوپر سے کاٹنے کی صورت میں آہستہ آہستہ کاٹا جائے ، جس سے عروق ذبح قطع ہونے سے پہلے موت واقع ہو جائے تو اس صورت میں ذبیحہ بھی حرام اور مردار ہو جاتا ہے ۔ البتہ اگر تیز چھری سے فوراً گردن الگ کر دی جائے تو طریق ذبح خلاف شرع ہونے کے گناہ کے باوجود اگر بسم اللہ پڑھ کر یہ عمل کیا گیا ہے تو ذبیحہ حلال قرار پائے گا ۔

بجلی کی مشینوں کے ذریعہ اوپر کی طرف سے چھری گردن پر رکھ کر گردن کاٹ دینے سے بظاہر یہ صورت تو نہ ہو گی کہ عروق ذبح قطع ہونے سے پہلے موت واقع ہو جائے کیونکہ یہ قطع بڑی سرعت اور تیزی کے ساتھ ہوگا ، اس لئے اگر مشین کی چھری گردن پر رکھنے والے نے بسم اللہ کہہ کر چھری رکھی ہے تو گو غیر مشروع طریقے سے ذبح کرنے کا گناہ ہوا ، مگر گوشت حلال ہو گا ۔

۲۔ دوسرا مسئلہ یہ سامنے آتا ہے کہ بہت سے جانوروں کے لئے ایک مرتبہ بسم اللہ پڑھ لینا سب کے حلال ہونے کے لئے کافی ہے یا صرف پہلے کے لئے اور باقی جانور مردار قرار پائیں گے ۔

نصوص اور اصول شرعیہ کا مقتضیٰ یہ ہے کہ تسمیہ اور ذبح دونوں متصل ہوں ۔ معمولی تقدیم وتاخیر سے جو عادۃً ناگزیر ہے' زیادہ تقدیم سے جانور مردہ قرار پائے گا ۔

صاحب بدائع نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ اگر ایک شخص نے ایک بکری کو ذبح کرنے کے لئے لٹایا اور اس پر بسم اللہ پڑھی اور پھر اس بکری کو چھوڑ کر دوسری بکری کو اسی سابقہ تسمیہ پر اکتفا کر کے ذبح کر دیا تو یہ بکری مردار ہے کیونکہ تسمیہ اور ذبح میں فصل ہوگیا ۔

روایات کی روشنی میں مشینی ذبح کے عمل میں صرف وہ جانور حلال سمجھے جائیں گے جن پر چھری بیک وقت پڑے ۔ بشرطیکہ مشین کی چھری چلاتے وقت بسم اللہ پڑھ لی گئی ہے ۔

خلاصہ جواب

۱ ۔ استفتاء میں مذکورہ قول کہ مروجہ طریق ذبح ''امر تعبدی'' نہیں ، صحیح نہیں ۔ یہ نص قرآن ذکوۃ شرعی ضروری ہے ۔ ذکوۃ کے محل کا تعین حدیث صحیح سے امور عادیہ کے طور پر نہیں ' بلکہ تشریعی طریقہ پر کیا گیا ہے ۔

۲ ۔ جانور کی گردن اوپر کی طرف سے کاٹ کر علیحدہ کردینا دستی چھری سے یا مشین کے ذریعہ — ذبح کے شرعی طریقہ کے خلاف اور باتفاق جمہور ناجائز اور گناہ ہے ۔ البتہ ایسے ذبیحہ کے گوشت کے حلال ہونے کی تفصیل یہ ہے اگر بٹن دبانے سے بیک وقت چھری سب جانوروں کی گردنوں پر آگئی اور بسم اللہ پڑھ کر بٹن دبایا گیا تو ایک تسمیہ اللہ سب کے لئے کافی ہوگی ۔

ورنہ اگر آگے پیچھے گردنیں کٹیں تو یہ بسم اللہ صرف پہلے جانور کے لئے کافی ہوگی ۔ باقی جانور باتفاق امت حرام اور مردار قرار پائیں گے ۔

گردن کے اوپر سے ذبح کئے گئے جانور جن پر بسم اللہ پڑھنا

معتبر بھی ہے ان کے حلال ہونے میں فقہائے صحابہ و تابعین میں اختلاف ہے ۔ حضرت عبد اللہ بن عباس سے ان کا حرام ہونا منقول ہے ۔ حضرت عبد اللہ بن عمر رض اس طریقۂ ذبح کے ناجائز اور گناہ ہونے کے باوجود اس کے گوشت کو حلال قرار دیتے ہیں ۔

(صحیح بخاری ۔ کتاب الذبائح)

احتیاط یہ ہے کہ جہاں تک قدرت ہو مسلمان اس ذبیحہ سے بچیں اور اپنے ملکوں میں اس رواج کو بند کریں البتہ یورپ میں بسنے والے مسلمان جو اس پر قادر نہیں ان کے لئے مندرجہ ذیل شرائط کی مکمل پابندی کے ساتھ اس گوشت کا استعمال کرنا جائز ہوگا ۔

۱ ۔ مشین کے ذریعہ ذبح کرنے والا آدمی مسلمان یا نصرانی یا یہودی ہو ۔

۲ ۔ مشین کی چھری جانوروں کی گردن تک پہنچانے کے وقت اس نے خالص اللہ کا نام بسم اللہ اللہ اکبر پڑھا ہو ۔

۳ ۔ یہ چھری جتنے جانوروں کی گردن پر بیک وقت پڑی ہے وہ جانور ممتاز اور الگ ہوں ۔ دوسرے جانور جن پر چھری بعد میں پڑی ہے اور وہ مردار ہیں ان کا گوشت پہلے جانوروں کے گوشت میں مخلوط نہ ہو گیا ہو ۔

مگر ظاہر ہے کہ ان شرائط کے پورے ہونے کا علم آسان نہیں اس لئے اجتناب ہی بہتر ہے ۔

حضرت مولانا مفتی محمود صاحب مفتی و شیخ الحدیث
مدرسہ قاسم العلوم ملتان

موصوف نے مفتی محمد شفیع صاحب مدظلہ سے اس مسئلہ میں اختلاف کیا ہے ۔ ان کے نزدیک مشینی ذبح "فعل انسانی" نہیں ۔ جب کہ یہ ذبح میں شرط ہے ۔

ذبح اضطراری (غیر اختیاری) میں رمی (تیر پھینکنا) اور ارسال (سدھے ہوئے شکاری جانور کو چھوڑنا) کی اجازت اسی لئے ہے کہ اس میں "انسانی فعل" شامل ہے اور یہ عمل ذبح کے قائم مقام ہے۔ مفتی صاحب موصوف کا فتویٰ ہم بینات (جولائی ۱۹۶۵) کے شکریہ کے ساتھ نقل کر رہے ہیں -

بینات بابت ماہ ذیقعد ۱۳۸۴ھ میں "ذبح کا مسنون طریقہ" کے عنوان کے تحت حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب صدر دار العلوم کراچی کا فتویٰ نظر سے گزرا۔ حضرت مفتی صاحب جیسی عظیم و معروف علمی شخصیت کے اس فتویٰ سے یورپ و امریکہ کے ممالک میں مروج طریق پر، جس کا اسلامی ذبح سے کوئی علاقہ نہیں۔ اسلامی ذبح کی مہر تصدیق ثبت ہوگئی اور یا کسانی "مستغربین" جو آج تک مشینی ذبح کے طریق کو ملک میں رائج کرنے سے اس لئے کترانے رہے کہ علماء کرام ایسے ذبیحہ کی حلت اور عام استعمال میں رکاوٹ بنیں گے۔ آج آپ سے آپ ان کی مشکل آسان ہوگئی۔ اور جو صورت حال ان کے لئے سوہان روح بنی ہوئی تھی اور ہر قیمت پر وہ اس سے نمٹنے کی تدبیریں سوچ رہے تھے۔ آج ان کے راستہ کا وہ سنگ راہ ہٹا دیا گیا۔

پھر بینات جیسے دینی و علمی رسالہ نے اس کو شائع کر کے یہ تاثر دیا کہ جو رسالہ سال ڈیڑھ سال سے جدید پیش آمدہ مسائل کے سلسلہ میں نصوص قرآن و حدیث پر سختی سے جمے رہنے اور اسلامی سنت پر سختی سے کاربند رہنے اور ملحدین کی تحریفات و تجددات سے بچنے بچانے کے لئے زور و شور سے چلا رہا ہے وہ اتنی جلدی سے اس اہم اور عوامی اہمیت کے حامل مسئلہ میں اس فتویٰ کی اشاعت پر آمادہ ہو گیا تو لازمی طور پر مشینی ذبح کے جواز میں کسی شبہ کی گنجائش نہیں ہے -

میرے خیال میں جہاں تک مشینی ذبح اور برقی طاقت سے چلنے والی مشین کے ذریعے بٹن دبا کر حلق کاٹ دینے کے جواز اور اس کے نتیجہ میں گوشت کی حلت کا معاملہ ہے اس کا تو واضح طور پر اقرار کر لیا گیا ہے کہ جب کہ بٹن دبانے والا مسلمان یا کتابی ہو اور بٹن دبانے کے وقت اس نے تسمیہ پڑھ لیا ہو تو وہ ذبیحہ حلال ہوگا۔

اس ذبیحہ کے جائز اور گوشت کے حلال ہونے کے واضح فتویٰ کے بعد صرف یہ کہنا کہ یہ طریقہ سنت کے خلاف ہے یا مکروہ ہے یا ظلم اور بیرحمی ہے یا ذابح (ذبح کرنے والے) کا یہ فعل برا ہے، بالکل بے معنی ہے جب کہ آپ نے ذبیحہ کو جائز اور گوشت کو حلال کہ دیا۔

مہربان من! میں سمجھتا ہوں کہ بٹن دبانے والا مسلمان بھی ہو اور بٹن دباتے وقت تسمیہ بھی پڑھے تب بھی مشین کے مروجہ ذبیحہ کو حلال نہیں کہا جا سکتا بلکہ وہ مردار ہی ہے۔

آپ یہ دیکھیں کہ بٹن دبانے والے نے صرف یہی تو کیا ہے کہ برقی طاقت اور مشین کا جو کنکشن (تعلق - رابطہ؟) کٹ چکا تھا اور ان دونوں کے درمیان جو مانع تھا اس کو دور کر دیا اور پھر سے کنکشن جوڑ دیا اور بس۔ در اصل مشین کی چھری کو چلانے والی اور جانور کا گلا کاٹنے والی برقی لہر (کرنٹ) ہے نہ کہ ایک مسلمان کے ہاتھ کی قوت محرکہ اور یہ گلا کاٹنا برقی قوت اور مشین کا فعل ہے نہ کہ اس مسلمان کا۔ ذبح اختیاری میں ذابح کا فعل (اپنے ہاتھ سے گلا کاٹنا) اور اس کی تحریک کا مؤثر ہونا شرط ہے۔ یہاں تو بٹن دبانے والے کا فعل سوائے ''رفع مانع'' (رکاوٹ کو ہٹا دینے) کے اور کچھ نہیں۔ ''رفع مانع'' (رکاوٹ دور کر دینے) سے فعل ذبح کی نسبت ''رافع'' (ہٹانے والے) کی طرف کس طرح ہو سکتی ہے؟ اور اس کو ذبح کرنے والا کیسے کہا جا سکتا ہے؟ اس کی مثال اس طرح سمجھیں۔

(۱) ایک مجوسی چھری ہاتھ میں لے کر کسی جانور کو ذبح کرنا چاہتا تھا کہ کسی شخص نے اس کا ہاتھ پکڑ لیا اور ذبح کرنے سے روک دیا اب ایک مسلمان شخص بسم اللہ اکبر کہ کر اس روکنے والے کا ہاتھ کھینچ لے اور مجوسی کا ہاتھ چھوڑا دے اور وہ فوراً جانور کی گردن پر چھری پھر دے تو کیا یہ ذبیحہ حلال ہو جائے گا۔

دیکھیے اس مثال میں ''رفع مانع'' (رکاوٹ ہٹانے) کا فعل تو ایک مسلمان نے کیا ہے اور تسمیہ پڑھ کر کیا ہے اور وہ ذبح کا اہل بھی ہے

لیکن چونکہ اصل ذبح کرنے والا جس کی تحریک مؤثر ہے وہ مجوسی ہے اس لئے لازماً اصل محرک و مؤثر کو دیکھ کر ہی اس ذبیحہ کے حرام ہونے کا حکم لگایا گیا اور " رافع مانع " (رکاوٹ دور کرنے والے) کے فعل کا اعتبار نہیں کیا گیا ۔

(۲) اسی طرح اگر ایک تیز دھار دار آلہ مثلاً چھری اوپر کسی رسی سے بندھا ہوا لٹک رہا ہے اور اس کے نیچے بالکل سیدھ میں مرغی یا بکری کا بچہ یا کوئی جانور کھڑا ہے ۔ اب اگر کوئی مسلمان تسمیہ پڑھ کر رسی کاٹ دے اور وہ آلہ اپنے طبعی ثقل سے نیچے گر کر اس جانور کا گلا کاٹ دے تو کیا یہ ذبیحہ حلال ہوگا ؟ اور یہ فعل ذبح اس " رافع مانع " مسلمان کی طرف منسوب ہوگا اور اس کو جانور ذبح کرنے والا اور اس جانور کو مسلمان کا ذبیحہ کہا جائے گا ؟

اگر ان دونوں مثالوں میں اس ذبیحہ کا حکم حلت کا نہیں ہے اور یہ ذبیحہ حلال نہیں ہے اور یقیناً نہیں ہے ۔ تو مشینوں کے ذبیحہ پر حلت کا حکم کیسے لگایا جا سکتا ہے اور ان دونوں میں کیا فرق ہے ؟

دوسری بات قابل غور یہ ہے کہ اگر اس حقیقت کو نظر انداز بھی کر دیا جائے اور ایک لمحہ کے لئے تسلیم کر لیا جائے کہ " بٹن دبانا ایک مؤثر اور اختیاری عمل " ہے تو بٹن دبانے والے کا فعل تو بٹن دباتے ہی ختم ہو جاتا ہے ، مشین کے چلنے اور گلے کٹنے کے وقت تو اس کا فعل موجود نہیں ہوتا مشینیں چلتی رہتی ہیں اور گلے کٹتے رہتے ہیں ، وہ تو گلے کٹنے سے پہلے ہی اپنے عمل سے فارغ ہو جاتا ہے ۔

یہ صورت حال "ذبح اضطراری" (مجبوری کی ذبح) میں تو شرعاً گوارا ہے کہ تیر پھینکتے ہی رامی (پھینکنے والے) کا عمل ختم ہو جاتا ہے اور اصابت سہم (تیر لگنے) کے وقت بظاہر اس کا فعل باقی نہیں ہوتا مگر اس صورت میں شریعت نے صرف عذر اضطرار (مجبوری کے عذر) کی وجہ " اصابت سہم " کی

نسبت کو رامی (پھینکنے والے) کے ساتھ قائم کر دیا ہے (۱) ۔ اور اس ذبح کرنے والا قرار دے دیا ۔ در اصل اس کا فعل صرف رمی ہے (پھینکنا) ہے اور بس ۔ حتی کہ اصابت سہم (تیر لگنے) کے وقت اس رامی کا اہل رہنا بھی ضروری نہیں ۔ جب کہ رمی (پھینکنے) کے وقت وہ اہل تھا امام ابوبکر الکاسانی بدائع صنائع میں لکھتے ہیں ۔

ولو رمي او ارسل وهو مسلم ثم ارتد اوكان حلال فاحرم قبل الاصابة واخذ الصيد يحل واوكان مرتداً ثم اسلم وسمى لا يحل لان المعتبر وقت الرمى والارسال فتراعى الاهليه عند ذلك

(اگر تیر پھینکا یا سدھایا ہوا شکاری جانور چھوڑا ، اس حالت میں کہ وہ مسلمان تھا پھر فوراً تیر لگنے سے پہلے مرتد ہوگیا یا حلال تھا اور پھرفوراً احرام باندھ لیا اور شکار کو جا لیا تو وہ شکار حلال ہوگا۔ اور اگر تیر پھینکنے یاشکاری جانورچھوڑنےکے وقت مرتد تھا اور پھر مسلمان ہوگیا اور تسمیہ بھی پڑھ لیا تو وہ شکار حلال نہ ہوگا ۔ اس لئے کہ اعتبار تیر پھینکنے یا جانور چھوڑنے کے وقت کا ہے اسی وقت اہلیت ذبح کو دیکھا جائے گا ۔

اسی طرح ھدایہ ج ۴ ص ۴۸۰ پر لکھا ہے ۔

ولان الكلب والبازى آلة والذبح لايحصل بمجرد الآلة الا بالاستعمال وذلك فيهما بالارسال فنزل منزلة الرمى وامرار السكين ۔

---

(۱) اور اس کی وجہ بھی یہ ہے کہ تیر میں بذات خود شکار جا کر لگنے کی طاقت مطلق نہیں یہ طاقت تیر میں رامی نے پیدا کی ہے ۔ مؤثر در حقیقت صرف ایک ہی ہے اور وہ رامی کی قوت ۔ اس کے برعکس مشین میں مؤثر برقی طاقت ہے وہی مشین کی چھری کو چلاتی ہے ۔ بٹن دبانے والے کی قوت اس میں مطلق مؤثر نہیں ہے لہذا مشین کا بٹن دبانے والے کے فعل کو رامی (تیر چلانے والے) کے فعل پر بھی قیاس نہیں کیا جاسکتا ۔

(اس لئے کہ سدھایا ہوا کتا اور باز آلہ کے حکم میں ہیں اور ذبح آلہ سے کام لئے بغیر انہیں ہانی جاسکتی اور کتے اور باز کی صورت میں ان کا چھوڑنا ہی ان سے کام لینا ہے ۔ یہ چھوڑنا تیر پھینکنے اور چھری چلانے کے قائم مقام ہے)۔

ذبح اضطراری اور ذبح اختیاری کا بنیادی فرق یہی ہے کہ اختیاری ذبح میں امرار سکین (چھری چلانا) ہی عمل " ذبح " ہے اور ذبح اضطراری میں رمی (تیر پھینکنا) اور ارسال (سدھے ہوئے شکاری جانور کو چھوڑنا) از روئے شرع عمل ذبح کے قائم مقام ہے ۔

امام شافعی رح بھی ذبح اختیاری میں " فعل انسانی " کو شرط قرار دیتے ہیں ۔ کتاب الام ج ۲ ص ۱۹۸ پر فرماتے ہیں ۔

والذكوة وجهان : وجه فيما قدر عليه الذبح والنحر وفيما لم يقدر عليه ما ناله الانسان بسلاح بيده او رميه بيده فهي عمل يده وما احل الله عزوجل من الجوارح المعلمات التى تأخذ بفعل الانسان كما يصيب السهم فاما الحفره فانها ليست واحد من ذاكان فيها سلاح، او لم يكن ـ ولو ان رجلا نصب سيفا او رمحا ثم اضطر صيدا فاصابه فزكاه لم يحل اكله لانها ذكوة بغير فعل احد ـ

(ذبح شرعی) کی دو صورتیں ہیں ۔ ایک صورت یہ ہے کہ جانور قابو میں ہو ۔ اس صورت میں ذبح کرنا یا نحر کرنا ہے ۔ اور جانور قابو میں نہ ہو تو اس صورت میں انسان اپنے ہاتھ سے ہتھیار کے ذریعہ قتل کر دے یا اپنے ہاتھ سے تیر پھینک کر یا ان سدھائے ہوئے جانوروں کے ذریعہ جو اللہ نے (شکار کے لئے) حلال کئے ہیں جو تیر کی طرح انسان کے فعل (چھوڑنے) سے کام کرتے ہیں شکار کرے ۔ باقی گڑھا

کھود دینا، چاہے اس میں کوئی ہتھیار ہو یا نہ ہو وہ ان دنوں صورتوں میں سے ایک میں بھی نہیں آتا - اور اگر کسی آدمی نے کوئی تلوار یا نیزہ کسی جگہ گاڑ دیا اور پھر شکار کو اس طرف بھاگنے پر مجبور کر دیا اور اس نیزے یا تلوار سے اس کا گلا کٹ گیا تو اس کا کھانا حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ بغیر کسی انسان کے فعل کے ذبح ہوا ہے) - اس میں شک نہیں کہ برقی مشین سے جو جانوروں کے گلے کٹتے ہیں وہ یقیناً نہ انسان کا فعل ہے نہ اس کے ہاتھ کی قوت کو اس میں کوئی دخل ہے یہی وجہ ہے کہ کوئی ادنی سے ادنی سمجھ رکھنے والا بھی اس کو انسان کا فعل نہیں کہہ سکتا - اسی لئے اس کو مشینی ذبیحہ کہتے ہیں۔

میں مفتی صاحب مدظلہ سے بادب درخواست کرتا ہوں کہ وہ اس فتویٰ پر نظر ثانی فرما کر اس کی اصلاح فرمائیں - اور بینات اس کو جلد از جلد نمایاں طور پر شائع کرے -

انتخاب

عبدالقادر مغربی اور ان کا اصلاحی نظریہ

جناب سید احتشام احمد صاحب ندوی ایم، اے، پی ایچ ڈی (علیگ)

عبدالقادر مغربی انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کے نصف اول میں ایک عظیم اصلاحی شخصیت کی حیثیت سے متعارف رہے ہیں، جنہوں نے امت اسلامیہ کی خدمت میں اپنی زندگی گذاری اور سید جمال الدین افغانی کے پیغام کی تکمیل کرتے ہوئے شیخ محمد عبدہ کی طرح اصلاح میں سرگرم رہے، انہوں نے ایک ذہنی انقلاب پیدا کرنے میں بڑی مدد دی ہے۔ مصلحین کی یہ جماعت جس میں سید جمال الدین افغانی کی قیادت تھی اور جس میں محمد عبدہ، امیر شکیب اور عبدالرحمن الکواکبی شامل تھے، اسی طائفہ میں عبدالقادر مغربی کا بھی شمار ہے، جنہوں نے ایک طرف اصلاحی اور اجتماعی کام انجام دینے اور دوسری طرف علم و ادب کی خدمت کی۔

عبدالقادر مغربی کا زمانہ ایک اضطراب کا زمانہ تھا جبکہ ترکی حکومت دم توڑ رہی تھی اور "مرد بیمار" میں کوئی تاب نہ رہی تھی، عرب عثمانیوں کے خلاف بغاوت پر آمادہ تھے اور اہل مغرب نے ان کو سمجھا دیا تھا کہ وہ ترکوں کے تحت غلامی کی زندگی بسر کر رہے ہیں۔ مصر، شام، عراق اور سعودی عرب ہر جگہ تحریکیں چل رہی تھیں، اور اندر اندر ترکوں کے خلاف انقلاب کا سواد پک رہا تھا۔ اقتصادی حالت بھی ان ممالک کی بڑی خراب

تھی، تعلیم بھی کچھ نہ تھی، غرضیکہ جس وقت شیخ عبدالقادر مغربی لاذقیہ میں سنہ ۱۸۶۷ء میں پیدا ہوئے اور پڑھ لکھ کر شعور کی آنکھیں کھولیں تو انھیں یہ حالت نظر آئی، ان کے والد بہت پڑھے لکھے آدمی تھے اور دمشق میں قاضی تھے۔ اس طرح ان کی تربیت دینی طور پر ہوئی۔

بچپن ھی سے انہیں علم دین اور ادب سے دلچسپی تھی، انہوں نے زیادہ تر کتابیں اپنے والد سے پڑھیں اور علم دین میں تحقیق حاصل کی ۔ انہوں نے جامعہ ازہر جا کر سید جمال الدین سے استفادہ کیا اور ان کے خیالات و عقائد سے فائدہ اٹھایا اور اپنے اندر نظریاتی و اصلاحی سوجھ بوجھ پیدا کی، ان کی اور محمد عبدہ کی تحریروں کو غور سے پڑھا اور اس سے متاثر ہوئے (۱)۔

یہ ھی وہ اثر تھا کہ وہ خود بیان کرتے ہیں کہ میں شام میں طالب علم تھا جب مجھے العروۃ الوثقیٰ نظر آیا ایک استاد نے اس پرچہ کی بہت تعریف کی اور اسی وقت ان کا تاثر اور اصلاح سے ان کا تعلق بہت پختہ اور گہرا ھوگیا اور دوسری جانب العروۃ الوثقی ان کا سب سے محبوب رسالہ بن گیا جس کو وہ شروع سے آخر تک پڑھتے تھے اور اس کی فصاحت اپنے اسلوب میں سموتے تھے اس کا اعتراف انہوں نے خود کیا ھے (۲)۔

فکری نقطہ نظر سے یہ تاثران کا بڑھتا رھا اور وہ سمجھے کہ مسلمانوں کے لئے ضروری ھے کہ وہ عزت و آزادی اسلام کے سایہ میں حاصل کریں اور زندگی میں ایک ترقی یافتہ تمدن کی ترجمانی کریں۔

مغربی بحیثیت صحافی کے بہت مشہور ہوئے انہوں نے کئی پرچے جاری کئے اور ان کا مستقل خیال تھا کہ اس دور میں امت کی اصلاح کا سب سے بہترین ذریعہ صحافت ھے تاکہ اپنی بات دوسروں تک پہنچائی جاسکے۔ مغربی نے جس طرح کہ دوسرے مصلحین نے کوشش کی یہ چاھا کہ ازھر کی اصلاح کریں، چنانچہ مشہور پرچہ "المؤید" میں کئی مضامین ازھر کی اصلاح پر

(۱) ملاحظہ ھو کتاب جمال الدین افغانی ذکریات و احادیث تالیف عبدالقادر مغربی ص ۳۳، ۳۴۔

(۲) سید جمال الدین افغانی ص ۱۶، ۱۷۔

لکھی اور علماء پر سخت تنقید یں کیں کہ وہ خانقاہیت میں پڑے ہوئے ہیں - اور جمود میں پھنسے ہیں اس کے لئے بہت ضروری ہے کہ وہ جمود سے نکلیں، نئی راہ اختیار کریں تا کہ علماء کی اصلاح سے امت کی اصلاح ہو سکے (۱)-

اصلاحات کے سلسلہ میں ان کی مشہور کتاب "الاخلاق و الواجبات" ہے، اس میں انہوں نے بڑی دقت نظر سے کام لیا ہے اور انسانی واجبات کی چار قسمیں کی ہیں۔ شخصی واجبات جیسے انسان کی صحت طہارت پیشہ اور ساتھ ساتھ صفات ذاتی کا سنوارنا از قسم شجاعت صبر عقل اور صدق وغیرہ - دوسری قسم وہ ہے جس میں انہوں نے خانگی زندگی کے واجبات بیان کئے ہیں اور دین میں اہل و عیال کے بارے میں اور یتیموں وغیرہ کے سلسلہ میں جو احکامات وارد ہوئے ان کو تفصیل سے بیان کیا ہے - تیسری قسم میں اجتماعی اخلاق و واجبات کی تلقین کی ہے - اور بتایا ہے کہ اجتماعی زندگی میں تعاون عدل امانت اور رحمت وغیرہ کو کیا عظمت حاصل ہے ان امور کو انہوں نے بڑے موثر انداز میں بیان کیا ہے، چوتھی قسم اخلاق و واجبات کی، مغربی نے تمدنی اور سیاسی مسائل کو قرار دیا ہے اور یہ بتایا ہے کہ ایک مسلمان کا ان سب معاملات میں کیا رویہ ہونا چاہئے اس کا سلوک اہل وطن کے ساتھ کیا ہونا چاہئے، اور حکومت سے کس طرح اسے پیش آنا چاہئیے اور اطاعت حکام اور ان کی خیر خواہی کس حد تک کرنی چاہئے اور اس کا کیا مقصد ہے ؟ آخر میں یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ انہوں نے ان سارے مسائل پر اسلامی نقطہ نظر سے روشنی ڈالی ہے - ان کی ایک دوسری کتاب جو اصلاحی نقطہ نظر سے بڑی اہم ہے، وہ ہے "کتاب البنات" اس میں ان کے بہت سے فکری مضامین شامل ہیں جیسے اسلامی اصلاح کی ذمہ داریاں، زندگی کے خانگی مسائل، اسلام میں طلاق کی حیثیت وغیرہ - بدعت کے خلاف بھی انہوں نے بہت سے مضامین لکھے ہیں، ایک بہت اچھا موضوع انہوں نے اشتراکیت کا اس کتاب میں چھیڑا ہے اور اس نظریہ کو موضوع بحث بنایا ہے کہ اشتراکیت کی اصل دوا اور اس سے بچنے کی ڈھال زکوۃ ہے اور چوں کہ مسلمانوں میں زکوۃ وغیرہ کے طرز

(۱) محاضرات ص ۳۲، ۳۳ -

کے مالی احکامات غیر منظم ھیں ۔ اس لئے ھوسکتا ھے کہ مسلمانوں میں اشتراکیت رواج پاجائے، اگر وہ ان شرعی احکامات پر عمل کریں ۔ اور زکوۃ کے نظام کو عملی جامہ پہنادیں تو ان سے اشتراکیت کا خطرہ دور ھوجائے ، اس کے لئے انہوں نے تین شرطیں قرار دیں، وہ کہتے ھیں کہ افراد میں اتنا احساس پیدا کیا جائے کہ وہ تقویٰ کی بنا پر زکواۃ نکالیں، اگرچہ کوئی محاسب نہ ھو ، اس لئے کہ زکواۃ کا فریضہ امت نے چھوڑ دیا ھے ، چند اھل دین ایسے ادا کرتے ھیں، دوسری بات یہ ھے کہ یہ قلیل رقم بھی فقہاء کی رائے کے مطابق تقسیم ھوتی ھے، جس سے امت کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا ھے ۔ تیسری بات یہ ھے کہ مصارف زکواۃ کے بارے میں مستحقین خلط ملط ھوگئے ھیں، اس لئے مغربی نے یہ تجویز رکھی ھے کہ اھل دین و امانت ھر اسلامی شہر میں ایک کمیٹی بنالیں اور پھر مال داروں سے زکواۃ لے کر یہ طے کرایں کہ کون کون مستحقین ھیں اور فقراء کی اولاد کی تعلیم اور انہیں اتنا مال دینا جس سے کوئی تجارت یا پیشہ اختیار کرسکیں، اس کو بھی ضروری قرار دیا جائے، اور مریضوں میں بھی یہ روپیہ خرچ کیا جائے ، یہ علاج ھے اشتراکیت کا مغربی کی رائے میں (۳) ۔ مغربی خود کہتے ھیں کہ اس طرح اشتراکیت کی روح اسلام کی روح سے موافق ھوجائے گی - اور اسلامی نظام زکواۃ سے مرض اشتراکیت کا علاج ھوجائے گا ۔ لیکن اگر اشتراکیت کا مطلب کچھ اور ھو تو اس کے لئے دوسری دوا تلاش کرنی چاھئے لیکن اس کی کوئی دوا موجود نہیں (۴) ۔

ان کا تیسرا اصلاحی کارنامہ قرآن مجید کی بعض سورتوں کی تفسیر ھے جس میں انھوں نے شیخ محمد عبدہ' کا طرز اختیار کیا ھے اور مسلمانوں کو غفلت سے چوکانے کی سعی کی ھے' انہوں نے جمہور علماء کی مخالفت کی ھے ' اور ان لوگوں کی رائے کو بھی صحیح نہیں سمجھا جو یہ سمجھتے ھیں کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں جنت اور اس کے اسباب کا جو ذکر کیا ھے وہ اس کی قدرت میں داخل ھے، انسان کو کوئی حق نہیں ھے کہ وہ کسی قرآنی مسئلہ میں تاویل

(۳) محاضرات ص ۶۸-۶۹ - (۴) البینات تالیف عبدالقادر مغربی جلد دوئم ص ۱۹۵، ۲۰۰ ۔

یا عقل کو دخل دے، دوسرا گروہ وہ ہے جو تصوف کی وجہ سے عشق الہی میں یقین رکھتا ہے، جو تمام چیزوں کی تاویل لغت کے معنی سے ہٹ کر کرتا ہے اور مکاشفات وغیرہ میں یقین رکھتا ہے، مغربی صاف الفاظ میں کہتے ہیں کہ دونوں فریق صحیح نہیں، اللہ تعالی نے قرآن مجید بندوں کی اصلاح کے لئے نازل فرمایا ہے اور ہم سے مطالبہ کیا ہے کہ ہم اس کے معنی سمجھیں اور ان پر عمل کریں۔ قرآن مجید فاسد دعووں کو باطل کرتا ہے اور ان سب باتوں کو ایک ادبی ذوق کے ذریعہ سے دل میں اتارتا ہے - لہذا قرآن مجید کی فہم کے لئے لغت اور زبان کا حصول ضروری ہے (۵) -

انہوں نے حضور ص کی سیرت بھی ایک نئے انداز سے لکھی ہے اور اس کے مقدمہ میں اس کتاب کے دو مقاصد بتائے ہیں، ایک تو یہ کہ اس سے مسلمانوں کو تقویت ایمان حاصل ہوگی - اور دین پر اعتماد بڑھے گا اور دوسرا مقصد یہ بتایا ہے کہ ہم کو نبی ص کے اعمال و اخلاق اور صحابہ کے کارناموں پر غور کرکے آج کی زندگی میں دینی اصلاح کی راہ تلاش کرنی ہے (٦) -

عبدالقادر مغربی اجتہاد کے مسئلہ پر بھی کام کرتے رہے اور اپنی علمیت سے لوگوں کو فائدہ پہنچاتے رہے وہ خاندانی طور پر فقیہ تھے، مغربی خود کہتے ہیں کہ اہل جامدین میں سے وہ ہیں جو گذشتہ روشن دماغ فقہاء کی اندھی تقلید کرتے ہیں اور محض نصوص نقل کرتے ہیں، اور گذشتہ فقہاء کے اقوال تک محدود رہتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ انسان کی آزاد عقل، آزاد فیصلہ اور آزاد زندگی میں یہ کتنی غلط بات ہے کہ اسے اندھی تقلید پر مجبور کیا جائے (٧) -

وہ معاملات میں بحث اور مناقشہ کے علمبردار تھے اور تقلید کے بجائے روشن خیالی اور زمانہ کے مطابق اجتہاد کے قائل تھے، وہ کہتے ہیں کہ اگر اہل دین ایک اسلامی اصلاح کی تحریک نہیں چلاتے تو وہ امت اسلامی میں ایک عام انقلاب کو اپنے جمود سے روک نہیں سکتے، اس لئے کہ موجودہ دور

---

(۵) علی ھا مش التفسیر ص ۱۴-۱۵ - بحوالہ محاضرات - (٦) محاضرات ص ٧٦ -
(٧) البینات جلد اول ص ۱۱ -

میں اصل طاقت اہل سیاست کے ہاتھ میں چلی گئی ہے اور وہ ہر مشکل پر اپنی سیاسی قوت سے قابو پالیتے ہیں، مشکل یہ ہے کہ اہل دین اسلام کے ساتھ اصلاح کا لفظ سن کر بھڑک اٹھتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ یہ لغویات ہے، کیا دین کبھی خراب تھا کہ ہم اس کی اصلاح کے بارے میں فکر کریں حتی کہ بعض علماء یہ سننے کو بھی تیار نہیں کہ مسلمان عملی طور پر آج مسلمان نہیں رہا اس لئے کہ اس نے عمل ترک کردیا ہے لیکن کیا کیا جائے۔ ہم مجبور ہیں کہ اس حقیقت کو فاش کریں (۸) ۔

مغربی کا خیال ہے کہ اسلامی اصلاح کے لئے سب سے اہم ذمہ داری علماء دین پر عائد ہوتی ہے، وہ کہتے ہیں کہ محض خطبات دینے اورکتابیں لکھ دینے سے امت کی اصلاح نہیں ہوسکتی بلکہ سب سے اہم ذریعہ یہ ہے کہ امت میں تعلیم عام کی جائے، اور ایسے مدارس اسلامیہ پورے عالم اسلام میں عام کردیئے جائیں جو انہیں صحیح اسلامی تربیت عطا کرسکیں، جب مسلمان بچے اس طرح اسلامی تربیت سے فیض یاب ہوں گے تو یقیناً وہ اسلام کی خدمت کر سکیں گے او ترقی کی راہوں پر گامزن ہوسکیں گے (۹) ۔

عبدالقادر مغربی پر بہت نازک وقت اس موقعہ پر آیا جبکہ انہوں نے عورتوں کو شرعی پردہ کی تلقین کی یعنی وہ اس حد تک بے نقاب ہوجائیں جس حد تک شرع کہتی ہے ۔ اور رواجی پردے سے نجات حاصل کریں، مغربی کہتے ہیں کہ ایک طرف تو شریعت ان برائیوں سے روکتی ہے اور دوسری طرف وہ ان کی آزادی بھی برقرار رکھتی ہے، اس پر ان کے خلاف بڑا شور مچایا گیا لیکن وہ برابر عورتوں کے سلسلہ میں اصلاح کی دعوت دیتے رہے، ان کا خیال تھا کہ عورتوں کو پوری طرح سے تعلیم حاصل کرنی چاہئے۔ وہ کہتے ہیں کہ عورتوں کو اس طرح رکھا جاتا ہے کہ وہ اپنے گھر کے علاوہ سوائے قبر کے دوسری چیز نہیں دیکھتیں، وہ اس کے بھی قائل ہیں کہ عورت کو مالکانہ حقوق حاصل ہونے چاہئیں اور شوہر کا انہیں ہر معاملہ میں محتاج نہیں رہنا چاہئے ۔ وہ کہتے ہیں کہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ کیا شرع نے عورتوں کو اس طور پر پردے میں مقید کردیا ہے، جس طرح کہ وہ آج مقید ہیں، ان

(۸) ایضاً ص ۱۵۰۲ (۹) ایضاً ص ۱۵۰۳

کا خیال ہے کہ یہ بات مشکوک ہے' ان کے اس اظہار خیال پر پوری عرب دنیا میں شور مچ گیا اور ان کے خلاف کفر تک کے فتوے دیئے گئے - اسلام نے جو شرعی پردہ رکھا ہے وہ رکھا ہے وہ اس انداز کا نہیں ہے جیسا کہ آج رائج ہے، وہ کہتے ہیں کہ اس کا مقصد عورتوں کی عزت کی حفاظت ہے، اسلام نے اس کے لئے کوئی خاص شکل نہیں بنائی ہے' اس کے لئے تین طریقے استعمال کئے جاسکتے ہیں، پہلی بات تو یہ کہ عورت کو اجنبی شخص کے سامنے بن ٹھن کر نہیں آنا چاہئے۔ کبھی کسی غیر مرد کے ساتھ نہیں جانا چاہئے اور نہ دوسرے کے ساتھ سفر کرنا چاہئے اسلام کی خاصیت یہ ہے کہ وہ انسان کےلئے ہر زمانہ میں عمل کی صلاحیت رکھتا ہے' وہ کہتے ہیں کہ موجودہ پردہ شرعی نہیں بلکہ رواجی ہے' عورتوں سے انسانی معاشرے کو فائدہ پہنچنا قدرتی بات ہے' اس لئے ان کو تعلیم و تربیت حاصل ہونی چاہئے (۱۰) -

مغربی کا یہ خیال تھا کہ اسلامی فرقوں کے درمیان اختلاف کو دور کرکے اتحاد پیدا کیا جائے، وہ اجتہاد کی دعوت دیتے ہیں اور صاف الفاظ میں کہتے ہیں کہ اس دور میں اجتہاد کے بغیر کچھ نہیں ہو سکتا' وہ کہتے ہیں کہ اسلام کے قریبی عہد میں علماء امت کو بڑی آزادی حاصل تھی' وہ کوفہ اور بصرہ کی مسجدوں میں بیٹھ کر بلا کسی خوف کے اپنے مجتہدانہ خیالات کا اظہار کرتے تھے اور لوگ ان سے متاثر ہوتے تھےاور ان کے اندر بھی غور و فکر کا مادہ پیدا ہوتا تھا (۱۱) -

مغربی کے خیالات ہم کو فکر کی دعوت دیتے ہیں اور انہوں نے جو اصلاحی کوششیں کی ہیں، ان سب میں اسلامی فکر کار فرما ہے، اور اسی کی خاطر انہوں نے یہ سب کیا ہے، ان کے افکر نے جدید طبقہ کو متاثر کیا ہے' لیکن افسوس یہ ہے کہ انہوں نے خود عملی طور پر نہ کوئی تحریک چلائی اور نہ کوئی ایسی درس گاہ قائم کی جو ان کی فکر کا نمونہ بن سکتی -

مذکورہ تمام خیالات پر نظر ڈالنے سےمعلوم ہوتا ہے کہ مغربی نے دور جدید سے تمام پیداشدہ مسائل کو الھایا ہے اور ان پر اپنے خیالات کا اسلامی طرز فکر کے ساتھ اظہار کیا ہے، جس سے پڑھنے والے کو روشنی بھی ملتی ہے اور حرارت بھی!! (برھان دھلی - (جون سنہ ۱۹۶۰ع)

(۱۰) محاضرات ص ۵۵ -   (۱۱) ایضاً ص ۵۶ -

انتقاد

حیات اقبال کا ایک جزباتی دور اور دوسرے مضامین

علامہ اقبال کی زندگی اور ان کے افکار و تعلیمات پر بہت کافی لکھا جاچکا ہے ۔ لیکن پروفیسر محمد عثمان (گورنمنٹ کالج لاهور) نے اپنے ان مضامین میں علامہ مرحوم کی زندگی اور ان کی تعلیمات کے بعض ایسے پہلوؤں کو موضوع بحث بنایا ہے ' جن پر عام طور سے بہت هی کم لکھا گیا ہے - اور ان میں سے ایک دو پہلو تو ایسے هیں ' جن پر شاید اب تک کسی نے قلم نہیں اٹھایا ۔ زیر نظر کتاب کی ایک خصوصیت تو یہ ہے ۔ اور اس کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ عثمان صاحب نے جس موضوع پر لکھا ہے ' بہت پڑھ کر لکھا ہے ۔ کافی سوچ بچار کے ساتھ لکھا ہے اس لئے ان مضامین میں جہاں متعلقہ موضوعات کا حتی الوسع پورا احاطہ کیا گیا ہے ' وهاں اس ذیل میں ایسی بحثیں بھی هیں ' جو پڑھنے والے کو نئی سوچ دیتیں اور اسےمزید سوچنے پر مجبور کرتی هیں ۔

اس مجموعے کا سب سے زیادہ جاذب توجہ مضمون " حیات اقبال کا ایک جذباتی " دور ہے ۔ هماری ملی ' فکری اور بہت حد تک اخلاقی و مذهبی زندگی میں بھی علامہ اقبال کاایک قابل احترام مقام ہےاور ان کی زندگی کے کسی " جذباتی دور " کو موضوع بحث بنانا بڑا نازک معاملہ ہے لیکن قابل تعریف بات یہ ہے کہ اس دور پر جو بھی مواد عثمان صاحب کو ملا ' وہ انھوں نے کم و بیش سب پیش کر دیا ' لیکن اس کو پیش کرنے کا انداز ایسا ہے کہ سب کچھ پڑھنے کے بعد علامہ مرحوم کی شخصیت کے بارے میں هماری

دل میں کوئی ناخوشگوار جذبہ پیدا نہیں ہوتا ۔ عثمان صاحب نے اس ضمن میں بالکل بجا فرمایا ہے کہ اپنے تمام شاعرانہ اور فن کارانہ جذبات کے باوجود علامہ اقبال کی طبیعت میں ایک خاص طرح کا توازن اور اعتدال تھا ، اور پھر عنفوان شباب ہی میں ان کے اندر ایک پیغام کے حامل ہونے کا شعور پیدا ہو چلا تھا ۔ علاوہ ازیں اس زمانے کا سیالکوٹ اور لاہور کا معاشرہ بڑا ہی سخت روایت پرست تھا ۔ غرض یہ حالات تھے ' جنہوں نے ان کے اس جذباتی دور کی شوریدگی کو قابو میں رکھا ۔ اور آخر میں وہ اس مقصد کی تکمیل کر سکے ' جس کے لئے قدرت نے انہیں پیدا کیا تھا ۔

من جملہ مذکورہ بالا اسباب کے ' جنہوں نے اقبال کو اس دور میں سہارا دیا ' ہمارے خیال میں ایک اور سبب جو اقبال کو جذبات کے اس منجدھار سے نکل کر بہت جلد ساحل امن پر لے جانے کا باعث بنا ' مذہب اسلام سے ان کی عشق کی حد تک جذباتی وابستگی بھی تھی ' جو ظاہر ہے ان کو اس ماحول سے ملی ۔ جس میں وہ پیدا ہوئے اور ان کی نشو و نما ہوئی ۔ چنانچہ باوجود تمام جدید و قدیم فلسفہ پڑھنے ۔ اور ایک فلسفی اور حکیم ہونے کے آخر تک اقبال کی زندگی میں حکمت و فلسفہ پر عشق کی حد تک اسلام سے یہ جذباتی وابستگی برابر غالب رہی ہے ۔

اس مجموعے میں " معاشیات " کے بارے میں اقبال کے جو افکار و آراء تھے ' ان پر کوئی چار مضامین ہیں ۔ تعلیمات اقبال کا یہ پہلو ہماری خاص توجہ کا طالب ہے ' اور اقبالیات پر لکھنے والے ہمارے عام اہل قلم اسے زیادہ در خور اعتناء نہیں سمجھتے ۔ عثمان صاحب نے اس پہلو کو پوری طرح اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے اور بتایا ہے کہ اقبال ایک ایسا معاشی اشتراکی نظام چاہتے تھے ' جس کی روح اسلامی ہو ' موصوف کے الفاظ میں " اقبال کی بصیرت سے دیکھا جائے تو اسلام کے اندر روس بھی ہے اور روس کے علاوہ وہ سب کچھ بھی جس کی پیاس اور ضرورت نسل انسانی قیامت تک محسوس کرتی رہے گی " ۔

ایک مضمون کا عنوان ہے " قرآن کی آئینی حیثیت اور اقبال " - برصغیر پاک و ہند میں سب سے پہلے شاہ ولی اللہ صاحب نے قرآن کے مطالعہ اور اس میں تدبر کرنے پر بہت زور دیا - عثمان صاحب لکھتے ہیں کہ اس معاملے میں سر سید کا بھی یہی مسلک تھا اور علامہ اقبال بھی اسی پر عمل پیرا تھے - چنانچہ انہوں نے اپنی شاعری میں اس مضمون کو -

گر تو می خواهی مسلماں زیستن
نیست ممکن جز بقرآں زیستن

مختلف انداز میں بار بار بیان فرمایا ہے۔ وہ شروع شروع میں مباحث حدیث کے ضمن میں مولانا سید سلیمان ندوی کی طرف رجوع کرتے رہے - لیکن عثمان صاحب کے الفاظ میں " چند سال بعد مولانا شبلی کی " الکلام " میں اقبال کی نظر سے شاہ ولی اللہ کا ایک اقتباس گزرا جس نے ان کو چونکا دیا (اقبال نامہ حصہ اول ص ۱۶۰) - اس تقریب سے انہوں نے حجۃ اللہ البالغہ کا مطالعہ کیا (ایضاً ص ۱۶۳) اور جو خیال ان کے دل کی گہرائیوں میں سالہا سال سے موجود تھا ، اور جس کی تصدیق و تائید وہ کسی مستند عالم دین سے چاہتے تھے ، وہ ہو گئی " -

اور وہ خیال کیا تھا ، اس کی وضاحت عثمان صاحب نے یوں کی ہے -

" زندگی کے آخری ایام میں جب ایک علم دوست ملاقاتی نے ان سے دریافت کہ کیا خارج از قرآن ذخیرہ احادیث و روایات اور کتب فقہ وغیرہ شامل کر کے اسلام مکمل ہوتا ہے یا صرف قرآن اس باب میں کفایت کرتا ہے ؟ تو آپ نے فرمایا کہ یہ چیزیں تاریخ و معاملات پر مشتمل ہیں - ان کی بھی ضرورت ہے۔ ان سے پتہ چلتا ہے کہ یہ کن ضروریات کے ماتحت وضع کی گئیں لیکن نفس اسلام قرآن مجید میں بکمال و تمام آ چکا ہے - خدا تعالیٰ کا منشا دریافت کرنے کے لئے ہمیں قرآن سے باہر جانے کی ضرورت نہیں (ملفوظات اقبال : ۵۸) -

کتاب بڑے اہتمام سے چھپی ہے ، کاغذ بڑھیا قسم کا ہے - کتابت بڑی اچھی ہے - اور طباعت اس سے بھی اچھی ہے ضخامت ۲۸۸ صفحات - قیمت ۶ روپے
ناشر ، مکتبہ جدید - لاہور

(م - س)

تذکرہ طالب آملی (مع انتخاب کلام)

مؤلفہ لیفٹننٹ کرنل خواجہ عبد الرشید

فارسی زبان کے مشہور شاعر طالب آملی شہنشاہ نورالدین جہانگیر کے دربار کے ملک الشعراء تھے، خواجہ عبدالرشید صاحب کو حسن اتفاق سے طالبؔ کے دیوان کا ایک قلمی نسخہ مل گیا ۔ جو طالب کے دیوان کا غالباً سب سے قدیم نسخہ ہے ۔ خواجہ صاحب نے کوئی ساٹھ صفحوں میں اس کا انتخاب کیا ہے ۔ اور اس کے شروع میں ستر صفحات پر مشتمل طالب کے سوانح حیات اور ان کے کلام پر تبصرہ ہے ۔ ڈاکٹر عبدالحمید عرفانی (ایم ۔ اے۔ پی ایچ۔ ڈی) نے جو پاکستانی ہونے کے باوجود اہل ایران کے ہاں فارسی کے مانے ہوئے شاعر و ادیب ہیں، ” کار عشق “ کے عنوان سے اس کتاب کا بزبان فارسی مقدمہ لکھا ہے ۔

خواجہ عبدالرشید صاحب گو طب کے ڈاکٹر ہیں، لیکن علم و ادب سے فطری شیفتگی نے انہیں تصنیف و تالیف اور تحقیق و تدقیق کی راہ پر ڈال دیا ہے ۔ اور وہ اکثر علمی و تاریخی نوادر کی تلاش میں رہتے ہیں - موصوف کی اسلامی اور تاریخی مباحث پر چند کتابیں شائع ہوچکی ہیں - لیکن زیر نظر کتاب کے مطالعے کے بعد شاید یہ کہنا بے جا نہ ہو کہ ڈاکٹر صاحب کا اصل موضوع یہی ہے ۔ طالب کے دیوان کے قلمی نسخے جہاں بھی موجود تھے، موصوف نے ان کا کھوج نکالا، پھر جن تین نسخوں تک ان کی رسائی ہو سکی، ان سے استفادہ کیا ۔ اور اس طرح زیر نظر کتاب کی تدوین عمل میں آئی ۔

خواجہ صاحب نے تمام ممکن مصادر سے طالب کے سوانح جمع کئے- اور اس کے ساتھ ہی ان کے کلام کا جائزہ لیا، اور اس پر تبصرہ کیا، لیکن زیر نظر کتاب کی اصل چیز طالب کے کلام کا انتخاب ہے ۔ شاعر کے پندرہ ہزار اشعار سے یہ انتخاب کیا گیا ہے ۔ ان منتخبہ اشعار کے پڑھنے سے جہاں طالب کی شاعرانہ عظمت کا سکہ دل پر بیٹھتا ہے، وہاں خواجہ صاحب کے ذوق شعر کی

داد دینی پڑتی ہے ۔ خواجہ صاحب نے '' انتساب '' میں اپنے جن سخن فہم اور سخن سنج بزرگوں کا ذکر کیا ہے ۔ طالب آملی کے دیوان کے اس انتخاب کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ خواجہ عبدالرشید صاحب کو اس خاندانی ورثے سے حصہ وافر ملا ہے، اور وہ شعر کا بڑا اعلیٰ مذاق رکھتے ہیں ۔

ڈاکٹر عرفانی نے خواجہ صاحب کے بارے میں بالکل صحیح لکھا ہے کہ وہ دانش کی دنیا میں دل کے راستے سے وارد ہوئے ہیں ۔ کیونکہ اگر معاملہ دل کا نہ ہوتا، تو ایک نامی گرامی طبیب ڈاکٹر کو تاریخی آثار، اسلامی افکار، اور شعراء و ادباء پر تحقیق کرنے کی کیا ضرورت پڑی تھی ۔ خواجہ عبدالرشید صاحب نے طالب آملی پر یہ کتاب لکھ کر صرف ادبی تاریخ کی خدمت نہیں کی ۔ بلکہ طالب کی شاعری سے اھل ذوق کے لئے ایک وافر سرمایہ لذت بھی بہم پہنچا دیا ہے ۔

کتاب ٹائپ میں چھپی ہے۔ مجلد ہے۔ ضخامت ۱۳۸ صفحات، قیمت ۵ روپے

ملنے کا پتہ

(۱) فیروز سنز ۔ بندر روڈ ۔ کراچی

(۲) کتاب محل ۔ الفنسٹن اسٹریٹ ۔ کراچی

(۳) زوار بک ڈپو ۔ انویرسٹی روڈ ۔ صدر کراچی۔

ادارہ تحقیقات اسلامی کی ایک اور پیش کش

THE QURANIC CONCEPT OF HISTORY

قرآن کا نظریہ تاریخ

(انگریزی)

قرآن کریم نے بنی نوع انسان کی ہدایت کے لئے قوموں کے عروج و زوال کے سلسلے میں جن تاریخی عوامل و محرکات کا بار بار ذکر کیا ہے، یہ کتاب انہی اصولوں کی روشنی میں تاریخی تسلسل کے فلسفے کا تعین کرتی ہے۔ اس میں ان طاقتور اور گمراہ قوموں کے عروج و زوال کا مکمل تجزیہ کیا گیا ہے جنہوں نے نوامیس الہی کی اطاعت سے انکار کیا اور اس کے نتیجہ میں صفحہ ہستی سے نیست و نابود کر دی گئیں۔

کتاب میں ان عوامل سے بحث کی گئی ہے جو قرآنی نظریہ کے مطابق کسی قوم کو استحکام کی طرف لے جاتے ہیں اور جن کا فقدان زوال اور ہلاکت کا باعث بنتا ہے۔ مصنف نے اپنے نتائج کے لئے مفسرین کرام کی آراء کو اپنی اساس بنایا ہے۔

کتاب میں ان قدیم اقوام کے معتقدات، اخلاقی اقدار اور افکار سے قدرے تفصیل سے بحث کی گئی ہے جن کا تذکرہ قرآن میں بار بار آیا ہے۔ علاوہ ازیں مصنف نے قرآنی نظریہ تاریخ کا موجودہ فلسفہ ہائے تاریخ سے جنہیں مارکس، ٹائن بی، سپنگلر نے پیش کیا ہے، موازنہ کیا ہے۔ مختصراً اس موضوع پر انگریزی میں یہ اپنی قسم کی پہلی کتاب ہے۔

مصنف : مظہر الدین صدیقی - ریڈر، ادارہ تحقیقات اسلامی، کراچی

ضخامت : ۲۳۹ + ۱۱ صفحات

قیمت : آٹھ روپے

بدلِ اشتراک

سالانہ چندہ : مبلغ ۶ روپے
فی پرچہ : ۶۰ پیسے

نرخنامہ اشتہارات

پورا صفحہ	۵۰ روپے
نصف صفحہ	۳۰ روپے
چوتھائی صفحہ	۱۵ روپے
ٹائٹل کا آخری صفحہ	۱۰۰ روپے
اندرونی ٹائٹل تیسرا صفحہ	۷۵ روپے

- اشتہارات صرف ٹھوس اور سنجیدہ قسم کی مذہبی، ادبی، اور دیگر کتابوں کے قبول کئے جائیں گے۔
- چھ اشاعتوں میں مسلسل اشتہار پر ساڑھے بارہ فیصد اور بارہ پر بیس فیصد رعایت دی جائے گی۔

جملہ کاروباری خط و کتابت اور ترسیلِ زر مندرجہ ذیل پتہ پر کی جائے :۔

ناظم نشر و اشاعت

ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی

حیدر علی روڈ پوسٹ بکس ۳۱۰۰ کراچی ۵

کاتب: قاضی محمد کرامت اللہ فرشتہ [illegible]
طبع: [illegible]
ناشر: ناظم نشر و اشاعت [illegible]
مقام: ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی حیدر علی روڈ کراچی ۵

ایڈیٹر : محمد سرور

Regd. No. S 2800

Monthly **FIKR-O-NAZAR** SEPTEMBER 1969 Karachi

Central Institute of Islamic Research

ISLAMIC METHODOLOGY IN HISTORY

اسلامی منہاج کی تاریخ

از

ڈاکٹر فضل الرحمن

ایم ۔ اے ۔ ڈی فل (آکسفورڈ)

[illegible]

[illegible] تاریخ اسلام

[illegible] کیا گیا ۔

[illegible] کیسے ارتقا

[illegible] ۔

[illegible] جاتا تھا؟

[illegible] پر عالمانہ

[illegible] ہے ۔ فکر اسلامی کے ابتدائی

[illegible] ہے ۔ اس سلسلے میں

[illegible] صرف اسلامی فکر اور

[illegible] تاریخی تنقیدی جائزہ نہیں

[illegible] کی روشنی میں اپنے جملہ مسائل کو

[illegible] کر سکتے ہیں ۔ اس کی بھی نشان دہی کی گئی ہے ۔

یہ کتاب اسلامی افکار کے مطالعہ کا ایک نیا باب وا کرتی ہے ۔ اس میں فکر اسلامی کے ارتقا کو ایک ایسے نقطۂ نظر سے دیکھا گیا ہے جو تاریخی شعور کا حامل اور تعمیری امکانات کی راہ سجھانے والا ہے ۔

اسلامیات میں اپنے خاص موضوع پر یہ اپنی قسم کی واحد کتاب ہے ۔

قیمت : [illegible]

شعبہ اشاعت ، ادارہ تحقیقات اسلامی

حیدر علی روڈ ۔ پوسٹ بکس ۳۱۰[illegible] ، کراچی ۔ ۵

ماہنامہ

فکر و نظر

علمی و دینی مجلہ

ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی کراچی

(۲)

ادارہ تحقیقات اسلامی کیلئے ضروری نہیں ہے کہ وہ اُن تمام افکار و آراء سے متفق بھی ہو جو رسالے کے مندرجہ مضامین میں پیش کی گئی ہوں۔ اس کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے۔

فکر و نظر

جلد (۳) جنوری ۱۹۶۶ شمارہ ۷

مشمولات

ماہنامہ فکر و نظر

- مضامین برائے اشاعت

مدیر " فکر و نظر " ، ادارہ تحقیقات اسلامی ، حیدر علی روڈ - کراچی کے پتہ پر ارسال فرمائیں - جن مضامین کے ہمراہ لفافہ اور ٹکٹ نہ ہوں گے ، ادارہ ان کی واپسی سے معذور ہوگا -

- کتب و رسائل جات برائے تبصرہ و تبادلہ

مدیر " فکر و نظر " ادارہ تحقیقات اسلامی ، حیدر علی روڈ، کراچی کے پتہ پر ارسال فرمائیں -

- " تبصرہ " کے لئے ہر کتاب کی دو جلدیں آنا ضروری ہیں -

- " فکر و نظر " میں شائع شدہ مضامین کے بارے میں قارئین "افکار" کے صفحات پر اپنی آراء بھیج سکتے ہیں۔ اشاعت کے لئے صرف ٹھوس سنجیدہ علمی تحریریں قبول کی جائینگی -

- ادارہ کی مطبوعات ترسیل زر اور کاروباری امور کے لئے پتہ :—

ناظم شعبہ اشاعت ، ادارہ تحقیقات اسلامی ، حیدر علی روڈ

پوسٹ بکس ۱۰۳۵ ، کراچی - ۵

روزے اور ان کی حکمت

شاہ ولی اللہ صاحب روزوں کے بیان میں فرماتے ہیں :- انسان کے اندر جو ملکیت کی قوت ہے، اس کے احکام کے ظہور میں شدید قسم کی بہیمیت کی قوت جو انسان کے اندر ہے، حارج ہوتی ہے۔ اس لئے قوت بہیمیت کو مغلوب کرنے کی طرف خصوصی توجہ دینے کی ضرورت ہے۔ بہیمیت کو شہوانی لذتوں میں انہماک اور کھانے پینے سے تقویت ملتی ہے۔ چنانچہ تمام مختلف مذاہب کے ماننے والے اور دور دراز ملکوں کے بسنے والے جو قوت ملکیت کے احکام کو بروئے کار لانا چاہتے ہیں، وہ سب کے سب ان اسباب کو کم کرنے پر متفق ہیں جن سے قوت بہیمیت تقویت پکڑتی ہے۔

وہ چیزیں جن کی قوت بہیمیت مقتضی ہوتی ہے، جن سے وہ لذت حاصل کرتی ہے، ان کا ترک کرنا روزہ ہے۔ اب یہ تو ہو نہیں سکتا کہ ہمیشہ ہمیشہ روزہ رکھا جائے۔ اس لئے ضروری ہے کہ روزوں کے لئے ایک محدود مدت معین ہو۔ اور وہ نہ اتنی کم ہو کہ اس میں روزے رکھنا قطعاً بے سود ہوں اور انسان کو ان سے غذائے روحانی حاصل کرنے میں ناکامی ہو، اور نہ وہ اتنی زیادہ ہو کہ انسان کے قویٰ جواب دے دیں اور وہ سیدھا قبرستان پہنچ جائے۔

کھانا پینا کم کرنے کے دو طریقے ہیں۔ ایک یہ کہ کھانے پینے کی مقدار کم کردی جائے۔ دوسرا یہ کہ کھانے پینے کے عام اوقات جن کا آدمی عادی ہو، ان میں زیادہ وقفہ کردیا جائے۔ شرائع الہیہ میں دوسرے طریقے کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔ کیونکہ یہ گراں بار بھی نہیں اور نفس کو اس سے اچھی خاصی تکلیف بھی پہنچ جاتی ہے۔ انسان بھوک پیاس کا مزہ بھی چکھ لیتا ہے اور قوت بہیمیت بھی متاثر ہوتی ہے۔

پہلا طریقہ انسان کو بتدریج کمزور کرتا جاتا ہے۔ وہ اس کمزوری کو برداشت کرتا ہے۔ اور اس کی پروا نہیں کرتا۔ یہاں تک کہ وہ ہلاک ہوجاتا ہے۔ پھر اس طریقے کو عام تشریع کے تحت لانا دشوار امر ہے۔ کیونکہ لوگوں کی خوراک کی مقدار مختلف ہوتی ہے۔

غرض یہ ضروری ہوا کہ روزے کا ضابطہ یہ ہو کہ پورے دن بھر کھانا پینا اور شہوانی لذات کو ترک کیا جائے۔ اور کامل ایک ماہ کے روزے

ہوں۔ روزوں کے لئے ہفتہ دو ہفتہ کی مدت ناکافی ہے، کیونکہ اس سے متوقع اثر پیدا نہیں ہوتا اور اگر دو ماہ کی مدت مقرر کی جائے تو اس سے آنکھوں میں حلقے پڑ جائیں گے۔ آنکھیں اندر دھنس جائیں گی۔ نفس بالکل کمزور ہوجائے گا۔ اور یہ بات لا تعداد مرتبہ ہمارے مشاہدے سے گذری ہے۔

اور یہ بھی ضروری تھا کہ پورے دن کا حساب طلوع فجر سے لے کر غروب آفتاب تک ہو۔ کیونکہ عربوں کے ہاں پورے دن کا یہی حساب تھا۔ یوم عاشورہ کے روزے کا ان کے ہاں دن کا اسی طرح حساب ہوتا تھا۔ اور مہینے کا حساب بھی ایک چاند سے دوسرے کے دیکھنے تک تھا۔ عرب اسی کو مہینہ کہا کرتے تھے وہ شمسی مہینوں کا حساب نہیں لگاتے تھے۔

اور جب یہ ضروری ہوگیا کہ روزوں کے بارے میں ایک تشریعی حکم جاری کیا جائے۔ اور چونکہ ساری دنیا کی اصلاح پیش نظر تھی۔ اس لئے ایک خاص مہینہ مقرر کردیا گیا اور ہر شخص کو آزاد نہیں چھوڑا گیا کہ اپنی اپنی سہولت کے مطابق جس مہینے میں چاہے روزے رکھ لیا کرے۔ اس سے حیلے حوالے اور کاہلی و سستی کا دروازہ کھل جاتا اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا دروازہ بند ہوجاتا ہے۔

نیز یہ کہ مسلمان جب کسی عمل پر ایک وقت مقرر میں مجتمع ہوتے ہیں۔ اور وہ ایک دوسرے کو عمل کرتے دیکھتے ہیں، تو اس سے ہر ایک کو عمل میں مدد ملتی ہے ہر ایک کے لئے عمل کرنا آسان ہوجاتا ہے۔ اور یہ اجتماعی عمل ہر ایک کو عمل کے لئے ابھارتا ہے۔

نیز مسلمانوں کا اجتماعی عمل ان کے اندر اتفاق اور یک جہتی پیدا کردیتا ہے۔ ان کے خواص و عوام کے حق میں ملکوتی برکات کے نزول کا موجب بن جاتا ہے۔ اس اجتماعی عمل کا ادنیٰ سے ادنیٰ اثر یہ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے کامل بندوں کے انوار کا عکس ادنیٰ درجہ کے لوگوں پر پڑتا ہے۔ ان کی دعائیں ان کو گھیر لیتی ہیں۔ اور ہر چہار طرف سے ان پر چھا جاتی ہیں۔

اور جب روزوں کے لئے مہینہ کا تعین ضروری ہوگیا، تو اس کے لئے اس مہینے سے زیادہ مستحق اور کون سا مہینہ ہوگا، جس میں کہ قرآن حکیم نازل ہوا۔ اور ملت محمدیہ کا سنگ بنیاد رکھا گیا اور یہی وہ مہینہ ہے، جس میں لیلۃ القدر ہونے کا گمان ہے۔

(ترجمہ و تلخیص از حجۃ اللہ البالغہ)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نظرات

قومی وحدت و ہم آہنگی، داخلی استحکام و سالمیت، معاشی خوش حالی، اجتماعی ترقی، روحانی طمانیت، اخلاقی پاکیزگی اور بین الاقوامی وقار و سر بلندی — یہ وہ مقاصد ہیں، جو واقعہ یہ ہے کہ ہم میں سے ہر ایک کو عزیز ہیں اور ہم سب کی یہ دلی آرزو ہے کہ ہم انہیں جلد سے جلد حاصل کرسکیں۔ ہمارا یہ یقین ہے کہ ان مقاصد کے حصول میں اسلام بحیثیت ایک نصب العین اور دینی عقیدہ کے اور بہ لحاظ ایک زندہ و فعال شعور کے جس کا کہ عملی مظاہرہ پچھلے دنوں ہوا، ایک زبردست محرک قوت بن سکتا ہے۔ وہ ہمیں کچھ کرنے، اپنے آپ کو بدلنے اور آگے چلنے کا ولولہ دے گا۔ اس سے اس کائنات کی تسخیر کا جذبہ ہمارے اندر پیدا ہوگا۔ اور اس کی بدولت ہم اس دنیا میں قومی اور بین الاقوامی ہر دو اعتبار سے ایک بلند مقام حاصل کرسکیں گے۔ اس ملک اور اس ملت کے لئے اسلام ایک زندہ اور زندگی بخش حقیقت ہے، بشرطیکہ اسے اس طرح سمجھا جائے، جیسا کہ آج اس کو سمجھنے کا حق ہے۔ اور اس سے وہ کام لیا جائے، جس کے لینے کی اس زمانے میں ضرورت ہے۔

جہاں تک قرآن مجید اور سنت نبوی کا تعلق ہے، وہ خدا کے فضل سے ہمارے پاس اپنی اصلی اور خالص شکل میں موجود ہیں۔ ضرورت صرف یہ ہے کہ اس وقت جس ماحول میں ہم گھرے ہوئے ہیں اور جن مسائل سے ہمیں صبح و شام سابقہ پڑتا ہے۔ قرآن و سنت نبوی اس بارے میں ہماری رہنمائی کریں۔ اور جس طرح قرون اولیٰ میں ان کی رہنمائی میں مسلمانوں نے پرانی دنیا کی جگہ نئی دنیا کی تخلیق کی تھی۔ آج بھی ان کے طفیل یہی ظہور میں آئے، موجودہ زندگی کے متعلق ہمارا جو منفی نقطہ نظر ہے اور جس طرح ہم لکیر

کے منافی ہوتے ہیں، قرآن و سنت نبوی کو اس کی تائید میں بعض حلقوں کی طرف سے جیسے پیش کیا جا رہا ہے، یہ سلسلہ اب بند ہونا چاہئے۔

اسلام مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ سے نکل کر ساری دنیا میں پھیلا، اور اپنے دور اقبال میں جہاں بھی وہ گیا۔ دینی، عقلی، سیاسی، ثقافتی اور اجتماعی، غرض ہر لحاظ سے وہ سب پر غالب آیا اور وہ اس لئے کہ اس دور میں وہ ایک متحرک و فعال نظام تھا۔ وہ جہاں جاتا تھا، وہاں ایک تبدیلی پیدا کرتا تھا۔ اس نے عربوں کو ان کی زندگی بخشی، ایرانی قوم کی ذہنیت کو تازگی سے بدلا۔ ترکوں کو دنیا کا فاتح بنادیا۔ لیکن دور اقبال کے بعد جب مسلمان زوال کے نرغے میں آگئے، تو اسی اسلام کی جو ایک حرکت آفرین قوت تھی، غلط تعبیر کرکے اسے جمود کا پشتبان بنایا گیا۔ اور بد قسمتی سے اس جمود سے اب تک ہم اپنے ذہن و فکر کو آزاد نہیں کراسکے۔

•

مغرب کے سیاسی، معاشی اور تمدنی غلبے سے دنیائے اسلام کو جو دھکا لگا ہے، اس سے مسلمانوں کی کچھ کچھ آنکھیں کھلی ہیں۔ اور ان میں سے اکثر کو اپنی پس ماندگی کا احساس ہونے لگا ہے۔ مسلمان ملکوں میں بڑی سرعت سے صنعتی انقلاب آرہا ہے۔ اور ان میں نئی ٹکنالوجی، نئی سائنس اور نئے علوم کی طرف عام رجحان ہے۔ اس کا اسلامی معاشرے پر لازماً اثر پڑے گا۔ اب ایک طرف تو ہمارے ہاں اس قسم کی بڑی دور رس معاشرتی تبدیلیاں آرہی ہیں، اور دوسری طرف ہمارے بیشتر مذہبی طبقے اور ان کے زیر اثر گروہ اس فکری جمود سے چمٹے ہوئے ہیں۔ جو ہمیں زوال کی صدیوں سے ورثے میں ملا ہے۔

اگر پاکستان میں اسلام کو ایک فعال اور محرک قوت بننا ہے، اور ہماری نئی زندگی کی تشکیل اس کی رہنمائی کے تحت ہونا ہے، تو ہمیں اسلامی فکر، اسلامی علوم اور اسلامی تہذیب کی اقدار کو اس جمود سے نجات دلا کر ان کا ذہنی و علمی رشتہ اس دور سے جوڑنا ہوگا، جب اسلام ایک انقلابی اور تخلیقی قوت تھا۔ یہ کام ہمارے تحقیقی ادارے کرسکتے ہیں اور انہیں بعجلت تمام یہ کام کرنا چاہئے۔

نئے علوم آکے رہیں گے۔ ہماری معیشت بدل رہی ہے۔ اور اسے لامحالہ صنعتی بننا ہے۔ نئے علوم اور صنعتی معیشت لازماً ایک نئے معاشرے کو جنم دیں گے۔ اب اگر یہ معاشرہ اس معاشرے سے جس میں ہماری تاریخی،

مذھبی اور تہذیبی روایات رچی ھوئی ھیں ' بالکل کٹ جاتا ھے تو یہ چیز ھماری قومی زندگی کے لئے زھر قاتل ثابت ھوگی ۔ قومی روایات کا تسلسل قوم کے ذھن کو وسعت ، گہرائی اور رسوخ بخشتا ھے اور ایسے حسن و زیبائی کی بھرپور صلاحیتیں عطا کرتاھے - نئے حالات کو وجود میں آنے سے روکنا کسی کے بس کی بات نہیں۔ گزشتہ دو سو سال سے ھمارے ھاں آھستہ آھستہ جو تبدیلیاں آرھی تھیں' اور آزادی کے بعد جن کی وسعت اور گہرائی کئی گنا بڑھ گئی ھے ھمارے لئے حالات جن سے اس وقت ھم دو چار ھیں ان تبدیلیوں کا حتمی نتیجہ ھیں ۔ ان حالات میں ھمیں زندگی گذارنا ھوگی ۔ اور بہت حد تک ان کے اثرات کو قبول کرنے پر ھم مجبور بھی ھیں ' لیکن ھماری یہ کوشش ھونی چاھئے کہ ھم حالات کی رو میں بالکل بہ نہ جائیں ۔ ھمیں ان حالات کو اپنی روایات اور اپنے عقائد سے ھم آھنگ کرنا چاھئے ' اس کے لئے ذھنی کاوشوں کی ضرورت ھے ' جو واقعی علمی و تحقیقی ماحول ھی میں ھو سکتی ھیں۔

ھمارے وہ علوم ' ھمارا وہ تہذیبی ورثہ اور ھماری وہ ذہنی روایات جو ھمارے دور اقبال میں پروان چڑھیں ' اگر ان کا آج کی ذھنی و علمی فضا کے مطابق احیا' ھوجائے تو نئے حالات سے ھمارے مغلوب ھونے کا کوئی سوال پیدا نہیں ھوتا ۔ ماضی کی باقیات صالحات سے ھماری وابستگی ھمارے قدموں کو خواہ کتنا بھی زبردست سیلاب ھو ، اس میں کبھی اکھڑنے نہیں دے گی ۔ اس وقت ضرورت ماضی کی ان باقیات صالحات کو آج کی زبان اور آج کے انداز میں پیش کرنے ' ان کے روح و فکر کو اپنانے اور اسی طرح ان سے اپنا جذباتی و ذھنی رشتہ مضبوط رکھنے کی ھے ۔

پاکستان ایک قومی مملکت ھے۔ اس کا بحیثیت ایک قومی مملکت کے انکار کرنا عین دوپہر کے وقت سورج کے وجود سے انکار کرنا ھے' اب جہاں پاکستان کا ایک قومی مملکت ھونا اپنی جگہ ایک حقیقت ھے۔ وھاں یہ بھی ایک حقیقت ھے کہ پاکستان ایک اسلامی مملکت ھے ۔ اور اسلام قوموں ۔ ملکوں نسلوں' رنگوں اور زمانوں سے ایک بالاتر چیز ھے - اور اس میں اتنی ھی عمومیت اور دوام ھے ' جتنا کہ انسانیت عامہ میں ھو سکتا ھے ۔ بظاھر پاکستان کا بیک وقت ایک قومی و اسلامی مملکت ھونا تضاد نظر آتا ھے ۔ لیکن در حقیقت ایسا نہیں ھے ۔ ھمیں پاکستان کو ایک قومی مملکت رکھنے ھوئے ، جیسی کہ وہ واقعتاً ھے ' ایک اسلامی مملکت بنانا ھے ۔ اسلامی اپنی روح کے اعتبار سے ' اپنے نظام حکومت کے اعتبار سے ،اور اپنے عوام کی زندگی اور ان کی آرزوؤں اور

خواهشوں کے اعتبار سے ۔ بدقسمتی سے نئے آزاد ہونے والے اکثر مسلمان ملک قومیت اور اسلامیت کے باہمی توازن کو قائم نہیں رکھ سکے ۔ اور ان کے ہاں قومیت سراسر اسلامیت پر غالب آ گئی ہے ۔ ہمیں اس بے راہ روی سے بچنا ہے اور ان دونوں میں ایسی ہم آہنگی پیدا کرنی ہے کہ ہماری یہ مملکت ان دونوں کے صالح عناصر کو اپنے اندر جمع کر سکے ۔ وہ صحیح معنوں میں ایک قومی مملکت بھی ہو ۔ اور اسلامی بھی ۔

اسلامیت اور قومیت میں اس طرح کا ارتباط ، ہمارے اہل علم و فکر کی خصوصی توجہ کا طالب ہے ۔ پاکستان کی اسلامیت کی صحت مند نشو و نما اور ارتقاء کے لئے اس مسئلے کا صحیح حل بے حد ضروری ہے ۔

سائنسی ایجادات نے ملکوں اور قوموں کے باہمی فاصلے بے حد کم کر دئیے ہیں ۔ اور وہ ایک دوسرے سے اتنے قریب ہوتے جا رہے ہیں کہ ان کے لئے اب مل جل کر رہنا ناگزیر ہوگیا ہے۔ اسی لئے بقائے باہمی (Co-existence) کا سیاسی اصول زندگی کی ایک اشد ترین ضرورت بن گیا ہے ۔ ایک زمانے میں مسلمانوں نے انسانیت کے ایک بہت بڑے حصے کو اس اصول کے تحت اکٹھا کیا تھا ۔ ان کا دین اگلی اور پچھلی سچائیوں کا جامع تھا ۔ انہوں نے صحیح معنوں میں ایک عالمگیر انسانی تہذیب کو جنم دیا تھا ۔ جس کی تشکیل میں اس زمانے کی سب قوموں اور تہذیبوں کا حصہ تھا ۔ ان کے نظام معاشرت میں رنگ اور نسل کا مطلق کوئی امتیاز نہ تھا ۔ آج انسانیت پھر اسی وحدت کی طرف جا رہی ہے ۔ چنانچہ اسے ایک ایسے ضابطہ قانون کی ضرورت ہے ، جو عالمی روحانی اصولوں پر مبنی ہو ۔ کیونکہ عالمی روحانی اصولوں پر مبنی ضابطہ قانون ہی قبول عام حاصل کر سکتا ہے ۔ ہمارا عقیدہ ہے کہ موجودہ انسانیت کو یہ ضابطہ' قانون اسلام دے سکتا ہے ۔ لیکن اس کے لئے ضروری ہے کہ اسلام اس فرقہ واریت سے نکلے ' جس کا اسے گزشتہ کئی صدیوں سے پابند کر دیا گیا ہے ۔ وہ ایک انسانی و عالمی قوت بنے ۔ دوسروں سے علیحدگی اس کا شعار نہ ہو ' دوسروں کو اپنے اندر لینا اس کا مقصد ہو ' اسلام تاریخ کی بہی قوت تھی ' اب اسے پھر از سر نو یہ قوت بننا ہے ۔

قرون متاخرہ میں اجتہـــاد

ڈاکٹر فضل الرحمن

مترجم: محمد سرور

اسلامی دنیا اور اسلامی علمی حلقے اس مسئلے سے اب کافی مانوس ہیں کہ " اسلام میں اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے " ۔ کسی شخص کو یہ اچھی طرح معلوم نہیں کہ " اجتہاد کا دروازہ " کب بند ہوا اور کس نے واقعتاً اسے بند کیا ۔ اس بارے میں کہیں بھی اور کسی شخص کا بھی کوئی ایسا بیان نہیں ملتا، جس میں اجتہاد کے دروازے کو اس طرح بند کرنے کی خواہش یا ضرورت یا عملاً اس کے دروازے کو بند کرنے کے واقعہ کا ذکر ہو ۔ البتہ بعض متاخرین اہل قلم کے ایسے فتوے ملتے ہیں کہ "اجتہاد کا دروازہ بند ہوچکا ہے (۱) - جہاں تک ہم سمجھتے ہیں اس قسم کے فتوے ان صورت ہائے حالات کے متعلق دیئے جاتے تھے - جو پہلے رونما ہو چکی تھیں ۔ اور ان فتوؤں میں اجتہاد کا دروازہ بند ہونے کے بارے میں کسی ایسے بیان کا حوالہ نہیں ملتا ، جو خاص طور پر اس بارے میں دیا گیا ہو ۔ چنانچہ اس سے باسانی یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ گو کسی شخص کی طرف سے ، یعنی ایسے شخص کی طرف سے جس کا اسلام میں بڑا مقام ہو ، باقاعدہ طور پر اجتہاد کا دروازہ کبھی بند نہیں کیا گیا، تاہم عالم اسلام میں تدریجاً مگر اس کے ساتھ ساتھ یقینی طور پر ایک ایسی صورت حال بروئے کار آگئی، جس کے تحت فکر و غور کرنا بحیثیت مجموعی اور بطور ایک قاعدہ کلیہ کے رک گیا ۔

اس کتاب * کے پہلے اور دوسرے باب میں (ان کا ترجمہ "فکر و نظر" میں قرون اولی میں سنت، اجتہاد اور اجماع کا تصور اور سنت و حدیث کے عنوان سے شائع ہو چکا ہے) ہم فکر اسلامی کے منہاج کے آغاز اور اس کی ابتدائی نشوونما

---

* یہ مقالہ ڈاکٹر صاحب کی کتاب Islamic Methodology in History کے ایک باب کا ترجمہ ہے ۔

اور خاص طور پر تحریک حدیث کے ضمن میں "سنت نبوی" کا جس طرح ارتقا ہوا، اسے بیان کر چکے ہیں۔ کتاب کے تیسرے باب میں ملت اسلامی کی روحانی اور ذہنی زندگی میں ان ارتقائی سرگرمیوں کے ذیل میں جو حقائق رونما ہوئے، ہم نے انہیں مجملاً بیان کیا ہے۔ اس سلسلے میں ہم نے خاص طور پر یہ حقائق نمایاں کرنے کی کوشش کی ہے کہ کس طرح حدیث کے ارتقا سے راسخ العقیدہ گروہ کے بعض اہم سیاسی و اخلاقی اصول و عقائد کی تشکیل میں مدد ملی پھر کیسے ان اصول و عقائد نے ملت اسلامی کی روحانی اور ذہنی زندگی کو براہ راست متاثر کیا اور آخر میں ہوا یہ کہ ان سب کو ملت کے اجماع کی سند مل گئی۔

اب ہم اسلامی فکر کے اس منہاج، خاص طور سے تصور اجتہاد پر — جیسا کہ گزشتہ صفحات میں بیان کردہ ارتقائی سرگرمیوں کے زیر اثر اس نے اسلام کی بعد کی قرون وسطی میں آخرکار ایک خاص شکل اختیار کی — مختصراً بحث کرینگے۔ اور ہماری کوشش ہوگی کہ اس کی نمایاں خصوصیات کو سامنے لائیں۔ دوران بحث ہم دیکھیں گے کہ من جملہ دوسری اور چیزوں کے، جہاں تک اصول فقہ کا تعلق ہے۔ اجتہاد کا دروازہ کبھی بھی باقاعدہ بند نہیں کیا گیا۔ بلکہ ہوا یہ کہ متعدد اسباب کی بنا پر کئی صدیوں کے دوران غور و فکر کا دائرہ بتدریج سمٹتا چلا گیا، جس کی وجہ سے قرون وسطی کے آزاد خیال مفکرین تک کے ہاں فقہی ادب میں اجتہاد کا ذکر محض ظاہر داری کے طور پر کیا جانے لگا۔

(۱) قرون وسطی کے دور کے اسلامی فقہی ادب کی سب سے پہلی خصوصیت جس سے کہ ایک طالب علم متاثر ہوتا ہے، وہ یقیناً اس کی ضابطہ پرستی ہے۔ یہ ضابطہ پرستی بہت حد تک، جیسا کہ گزشتہ ابواب میں ہم دلائل سے بتا چکے ہیں، نتیجہ تھا اس طریقے کا، جس پر اس نظام اور منہاج کا ارتقا عمل میں آیا۔ ہم یہ بتا آئے ہیں کہ سنت اور اجماع دونوں میں اجتہاد کا عمل دخل نہ رہا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ ایک رسمی سی چیز بن کر رہ گئے، اس حقیقت سے بھی زیادہ یہ کہ وہ علمی مواد جو اس منہاج کے مجوزہ نقشے کے دائرے کے اندر ارتقا پذیر ہوا اور جسے کہ لیوی استناد کے تحت

بحیثیت ایک مذہبی عقیدے کے ابدی بنا دیا گیا۔ اس کا بھی اس منہاج آ ہیئت پر اثر پڑا - جس نے کہ سب سے پہلے خود اس مواد کو پیدا کیا تھا ہم تیسرے باب میں اس اسلامی علمی مواد کو مختصراً بیان کر آئے ہیں۔

یقیناً ان مذہبی عقیدوں اور فکری نقطہ ہائے نظر کے بعض نتائج کا ، جنہیں راسخ العقیدہ گروہ نے پیش کیا ' اور ،انا، فقہ کی بنیادوں پر رد عمل ہوا۔ چونکہ مثال کے طور پر راسخ العقیدہ گروہ نے سب سے پہلے عقلیت کے منصب کار کے بارے میں معتزلہ کے موقف کو مسترد کر دیا ، اس لئے مذہب کے معاملے میں ان کے اس مخالف عقل موقف نے فقہی فکر کے متعلق بھی ان کے نقطہ نظر کو متاثر کیا - چنانچہ ان کی معیاری کتابوں میں قانون سازی کے معاملے میں عقلیت کے کسی بھی منصب کار کا باقاعدہ طور پر انکار ہے - یہاں تک کہ راسخ العقیدہ گروہ کا ایک بہت ہی عقلیت پسند اور آزاد خیال نمائندہ الآمدی شافعی (متوفی ۶۳۱ھ) اپنی اصول فقہ کی مشہور کتاب میں لکھتا ہے -

> تمہیں جاننا چاہئے کہ اللہ کے سوا کوئی فیصلہ کرنے والا (حاکم) نہیں اور اس کے فیصلے (حکم) کے سوا اور کسی کا فیصلہ نہیں - اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ عقل چیزوں کے اچھے اور برے ہونے کا حکم نہیں لگا سکتی اور یہ نعمتیں عطا کرنے والے کے شکر کو واجب ثابت نہیں کر سکتی - اور ورود شرع سے قبل کوئی فیصلہ (حکم) نہیں ہوتا - (۲)

یہی وہ سب سے بنیادی مسئلہ ہے ، جس کی بنا پر دینیاتی عقائد اور ان کے ضابطے اصول فقہ میں داخل ہوئے - اس کے علاوہ انسانی ارادے کی بے اثری جیسے بعض اور اصول و نظریات بھی ہیں - جو اس پر اثر انداز ہوئے - ہم بعد میں ان امور پر کسی اور پہلو سے بحث کریں گے - یہاں ہم یہ بتانا چاہتے ہیں کہ بہت حد تک فقہی فکر کی ضابطہ پرستی علم کلام کی ضابطہ پرستی کی وجہ سے بھی ہے - علم اصول فقہ کو اسلامی فکر کے وسیع تر دائرے کے اندر شامل کرنے کی جو کوشش کی گئی واقعہ یہ ہے کہ یہ فی نفسہ کوئی قابل تضحیک چیز نہ تھی - بلکہ اس کے برعکس یہ تعریف اور حوصلہ افزائی کی

مستحق ہے۔ کیونکہ اسی طرح انسان کی مجموعی ذہنی کاوشوں کو ایک مربوط کل کی شکل دی جا سکتی ہے۔ اگر مسلمانوں نے اپنے عمومی عالمی تصور کو مسلم اصول فقہ پر اثر انداز نہ ہونے دیا ہوتا، تو یقیناً اس کا نتیجہ بنیادی نے ربطی کی صورت میں نکلتا۔ لیکن اس سلسلے میں خرابی یہ ہوئی کہ دینیاتی معتقدات، جس طرح ان کی تشکیل ہوئی اور بعد میں جیسے انہیں بڑی سختی کے ساتھ مانے جانے لگا۔ وہ بذات خود جیسا کہ ہم پہلے بتا آئے ہیں حقیقی ارتباط و امتزاج کے بجائے یک طرفہ ردعمل کا اظہار تھے چنانچہ ان معتقدات کی نفسی تصور سے ہم ترکیبی یا اس پر ان کا غلبہ ایک بد قسمتی تھی۔ چونکہ یہ معتقدات باقاعدہ دینیات کا حصہ تھے، اس لئے فقہی فکر میں وہ باقاعدہ طور پر راسخ ہو گئے۔ اس ضابطہ پرستی کا ایک بڑا نتیجہ یہ ہے کہ فقہی اصول و نظریات میں شدید تناقض پایا جاتا ہے۔

(۲) پچھلے باب میں ہم اس تناقض کی طرف اشارہ کر چکے ہیں، جس کی نشان دہی امام ابن تیمیہ نے کی اور وہ یہ کہ ایک طرف تو قانون کے فطری مفروضات ہیں، جو انسان کو آزاد اور ذمہ دار قرار دیتے ہیں اور دوسری طرف اہل سنت کا علم الکلام ہے، جو انسان کو مشیت ایزدی کا محض آلہ کار مانتا ہے۔ (۳) اس کے علاوہ بعض اور بھی تناقضات ہیں۔ مثال کے طور پر آج کے دن تک علمائے دینیات کی اکثریت کا یہ کہنا ہے کہ عقائد اور بالخصوص وجود باری تعالیٰ اور نبوت محمدی (اور ان سے متعلقہ امور) کے معاملے میں محض روایتی سند ناکافی ہے اور تمام مسلمانوں کو یہ عقائد عقلی دلائل کے ذریعہ ماننا چاہیئے۔ لیکن فقہ میں یہی علماء کم و بیش مسلمانوں کی اکثریت کو اور عملاً سب مسلمانوں کو تقلید (سند کو بلا چون و چرا تسلیم کرنے) کی تلقین کرتے ہیں۔ یہ تضادات اس وقت اور بھی زیادہ ہو جاتے ہیں۔ جب دینیاتی علم کلام اصول فقہ میں دخل انداز ہوتا ہے۔ یہاں ہم اس کی ایک مثال دیتے ہیں۔ ہم نے اوپر اس مضمون کا امام آمدی کا ایک اقتباس دیا ہے کہ فقہ میں عقل کا کوئی سروکار نہیں۔ کیوں کہ عقل چیزوں کو اچھا (حسن) یا برا (قبح) قرار دینے کی مجاز نہیں۔ بے شک جب سے دینیاتی علم کلام وجود میں آیا ہے، سنی فقہاء کا یہی متفقہ فیصلہ ہے۔

لیکن حجاز اور عراق کے ابتدائی مکاتب فقہ میں اس کا کوئی نشان نہیں ہے ۔ اس معاملے میں عقلی استدلال پر ان کے انحصار کرنے کا ذکر ہم پہلے باب میں کر آئے ہیں ۔

کتاب کے تیسرے باب میں ہم نے امام الشاطبی (متوفی ۷۹۰ھ) کی ایک عبارت نقل کی تھی ۔ جو امام الآمدی سے ملتی ہے ۔ (۴) یہاں امام الشاطبی کا ایک بیان دیا جاتا ہے جو کہیں زیادہ واضح اور قطعی ہے، فرماتے ہیں :—

"اس کلیہ (یعنی انسانی عقل ناقص ہے اور اللہ تعالیٰ کا علم کامل ہے) کے تحت اشیاء کی ذوات آتی ہیں اجمالاً بھی اور تفصیلاً بھی ۔ اور ان کی صفات، احوال ، افعال اور احکام بھی اجمالاً اور تفصیلاً بھی ۔ جملہ اشیاء میں سے ایک شے تک کا باری تعالیٰ کو بہ تمام و کمال علم ہے ۔ چنانچہ اس شے کا ذرہ برابر بھی اس سے مخفی نہیں۔ نہ اس شے کی ذات کا ، نہ اس کی صفات کا ، نہ اس کے احوال کا ، اور نہ اس کے احکام کا ۔ برخلاف ایک بندے کے ۔ بے شک اس شے کے بارے میں اس بندے کا علم قاصر اور ناقص ہے ۔ خواہ وہ اس شے کی ذات کا ادراک کرے یا اس کی صفات کا ، یا اس کے احوال کا یا اس کے احکام کا ۔ اور یہ بات انسان میں دیکھی اور محسوس کی جاتی ہے ۔ اور ایک عاقل جو تجربہ کار ہے ۔ اس سے انکار نہیں کرسکتا ۔ اگر وہ اپنے نفس کا جائزہ لے"۔(۵)

امام شاطبی انسانی علم کے ناقص ہونے سے واضح طور پر جو نتیجہ نکالنا چاہتے ہیں ۔ وہ یہ ہے کہ انسانی علم جس کی بنیاد عقل اور تجربے پر ہے ، قطعاً غیر قابل اعتماد ہے ۔ اس لئے وہ کسی عمل کا موجب نہیں ہو سکتا ۔ کیونکہ اگر یہ نتیجہ نہیں نکالا جاتا ، تو پھر ان کے استدلال میں کوئی قوت نہیں رہتی ۔ اور وہ اس لئے کہ ایک آدمی کہہ سکتا ہے ، جیسا کہ عام طور پر وہ یقیناً کہتا ہے — کہ علم کے ناقص ہونے سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ علم کلی طور پر ناکافی ہے ۔ چنانچہ یہ پورے کا پورا استدلال واضح طور سے اس غلط مفروضے پر مبنی ہے کہ اگر انسانی علم ہمیشہ ناقص ہوتا ہے ، تو اس بنا پر لازمی ہے کہ یہ کلیۃً ناکافی ہو ، لہذا ناقابل اعتماد ہو ۔ اگرچہ امام شاطبی نے " علم اشیاء " کے بارے میں ایک عمومی استدلال پیش کیا ہے،

تاہم ان کا اصل مقصد یہ ثابت کرنا ہے کہ انسانی عقل اخلاقی حقائق کے ادراک کے لئے کچھ ناکافی ہے - لہذا قانون بنانے کے ذریعہ کی حیثیت سے یہ نہ صرف غیر مفید ہے ، بلکہ یقینی طور پر خطرناک بھی ہے - اس عمومی استدلال کے بعد جس کا ابھی ذکر ہوا ، امام شاطبی فوراً ایک دوسرا استدلال پیش کرتے ہیں ، جس کے تحت بعض ایسے حقائق آتے ہیں ، جن کے بارے میں انسان ضروری علم رکھتا ہے ، اور بعض ایسے ہیں ، جن کے علم سے اسی طرح وہ لازمی طور پر محروم رکھا گیا ہے - تیسرے ، ممکن ، علم ہے ، جو اسے حاصل بھی ہو سکتا ہے اور نہیں بھی - اور یہ تیسرا علم انسانی استدلال کے پورے دائرے پر محیط ہے ، خواہ وہ استخراجی ہو یا استقرائی - یہاں امام شاطبی کا کہنا ہے کہ اس دائرے میں کوئی چیز ایسی نہیں ، جس کا انسان کو حقیقی طور پر یا صحیح صحیح علم حاصل ہو سکے - کیوں کہ آدمیوں میں اختلاف رائے کا امکان ہر وقت موجود رہے گا - سوائے اس صورت کے کہ کوئی یقینی اور غلطی نہ کرنے والی سند ہمیں اس بارے میں مطلع کرے - امام شاطبی کا دعویٰ ہے کہ شریعت علم کی اس قسم میں داخل ہے - لہذا اس کی بنیاد وحی کی سند ہونی چاہیئے (۹) -

مولہ بالا دلائل کا تانا بانا انسان کی عقلی اور اخلاقی قوتوں کے متعلق کھلم کھلا عدم یقین پر مبنی ہے - جب تک انسان کو کسی سند کے ذریعہ حکم نہ ملے - نہ وہ صحیح بات کو جان سکتا ہے اور نہ وہ کوئی اچھائی کر سکتا ہے - انسانی صلاحیتوں کی اس طرح تحقیر و بے قدری ، جو کہ قرآن مجید کی انسان کو بار بار دی جانے والی اس دعوت کے کہ وہ " سوچے " - " سمجھے " اور " غور و تدبر کرے " - کس قدر صریحاً خلاف ہے ، بدقسمتی سے سنی دینیات کا ایک مسلمہ عقیدہ بن گیا ہے - یہ لازمی تھا کہ اس کا نتیجہ دنیا سے صریحاً بیزاری کی شکل میں نکلتا - لیکن جب دینیاتی عقیدہ قانونی فلسفے کا مقدمہ بنتا ہے ، تو انسانی عمل اور اس کی قدر و قیمت کے متعلق سنی تصور کے لئے اس کے نتائج یقیناً دور رس نکلنے چاہئیں -

امام آمدی اعمال کے حسن و قبح کے بارے میں جو کچھ کہتے ہیں ، اسے ایک بار پھر سنئے - فرماتے ہیں : ہمارے اصحاب (یعنی اہل سنت)

اور بہت سے عقلاء یہ مانتے ہیں کہ اعمال کو بذاتہ نہ اچھا کہا جا سکتا ہے نہ برا۔ کیونکہ عقل اس پر قادر نہیں کہ وہ اعمال کو اچھا یا برا قرار دے سکے۔ ان کا خیال ہے کہ "حسن" اور "قبح" کے اوصاف کا اطلاق تین معنوں میں ہوتا ہے جن کی کہ محض اضافی حیثیت ہے نہ کہ حقیقی۔ "حسن" کی اصطلاح کا پہلا اطلاق تو اس چیز پر ہوتا ہے، جو ایک شخص کی غرض کے مطابق ہو اور "قبح" وہ ہے، جو اس کے خلاف ہو۔ اب یہ صحیح تعریف نہ ہوئی۔ کیونکہ اس طرح اغراض و مقاصد کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ "حسن" اور "قبح" بھی بدلیں گے ... دوسرے یہ کہ "حسن" کی اصطلاح کا اطلاق اس عمل پر ہو، جس کے کرنے والے کو شارع نے قابل تعریف قرار دیا ہے اور "قبح" وہ عمل ہے۔ جس کی شارع نے مذمت کی ہے... لیکن اعمال کے بارے میں شارع کے حکم کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ اس میں تبدیلی ہو جاتی ہے۔ (۷)امام آمدی نے "حسن" اور "قبح" کے اطلاق کی جو تیسری قسم گنائی ہے، وہ زیادہ تر دوسری ہی سے مشابہ ہے۔

انتہائی اخلاقی اضافیت جو تصور میں آسکتی ہے یہ ہے وہ۔ سنت کے حامی اسے اختیار کرنے پر اس لئے مجبور ہوئے کہ وہ معتزلہ کے اس دعویٰ کی کہ انسانی عقل حسن اور قبح کو جاننے کی استعداد رکھتی ہے، تردید کر سکیں، معتزلہ کے خلاف راسخ العقیدہ گروہ کا رد عمل اتنا شدید تھا کہ وہ اس میں ہر قسم کے دلائل سے کام لینے کے لئے تیار تھا۔ وہ لا ادریانہ و مبنی برشکوک دلائل ہوں۔ نوع انسان کی نیکی کے انکار کے دلائل ہوں۔ اخلاقی اضافیت کے ہوں۔ غرض یونانی فلسفیانہ خیالات کے بھرپور اسلحہ خانے میں سے، جس پر بھی راسخ العقیدہ گروہ کا ہاتھ پڑا۔ بغیر یہ خیال کئے کہ وہ قرآن کی بنیادی تعلیمات اور رسول اکرم علیہ الصلوۃ و السلام کی حقیقی سنت کے واضح طور پر کتنا متضاد ہے۔ یہ گروہ اس سے کام لینے کے لئے تیار تھا۔ آخر قرآن کہاں کہتا ہے اور حقیقتاً وہ کہاں یہ برداشت بھی کر سکتا ہے کہ انسان نہ تو کچھ جان سکتا اور نہ کر سکتا ہے؟۔ کس طرح کوئی بھی مذہب شکوک و شبہات کو جگہ دے سکتا ہے؟ اور سب سے تعجب انگیز یہ کہ کوئی حقیقی اخلاقی نظام اس طرح کی اضافیت کو کیسے قبول کر سکتا ہے؟۔

اسکے باوجود امام آمدی اور امام شاطبی کے موقفوں میں ایک اہم فرق ہے، جسے ہم بعد میں کسی دوسرے سیاق و سباق میں زیادہ تفصیل سے واضح کرینگے، لیکن اس کی طرف یہاں اشارہ کیا جا سکتا ہے ۔ اب جہاں امام شاطبی انسانی عقل کی اس پر اڑی کو کہ وہ " چیزوں کے حسن و قبح کا اثبات کرے " ۔ واضح کرنے کے لئے عام طور سے شکوک و شبہات پر مبنی دلائل دیتے ہیں ، وہاں امام آمدی اخلاقی اضافیت کی دلیلیں دیتے ہیں ، جن کا بہر حال نتیجہ تشکک ہوتا ہے، یعنی یہ عقیدہ کہ بذاتہ نہ تو کوئی چیز اچھی ہے ، نہ بری ۔ اب اگر بذاتہ نہ کوئی چیز اچھی ہے نہ بری، تو اس صورت میں نہ انسانی عقل اور نہ وحی الہی ہی کسی چیز کو بذاتہ اچھی یا بری قرار دے سکتے ہیں ۔ یہ ایک انتہا پسندانہ موقف ہے ، لیکن سنی دینیاتی علم کلام نے اسے اختیار کر لیا ۔ یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر چیزیں بذاتہ اچھی ہیں نہ بری ۔ پھر کیوں کوئی آدمی وحی ہی کی متابعت کرے ۔ اگر اسے اپنی عقل کی متابعت نہیں کرنی ہے ؟ ۔ سنی علم کلام کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اگرچہ بذاتہ چیزیں نہ اچھی ہیں نہ بری ، لیکن فرمودہ خداوندی سے وہ ایسی ہو جاتی ہیں ۔ لیکن اس کے باوجود بھی بہت سے اعتبارات سے مشکل حل نہیں ہوتی ۔ ان میں سے ایک مشکل جو اوروں سے کم نہیں ۔ یہ ہے کہ اگر چیزیں فرمودہ خداوندی سے اچھی یا بری ہو جاتی ہیں ، گو وہ بذاتہ ایسی نہیں، پھر تو وہ انسانی عقل کے کہنے پر کیوں اچھی یا بری نہیں ہو سکتیں ؟۔ امام شاطبی بہر حال امام آمدی کے برعکس یہ نہیں کہتے کہ چیزیں بذاتہ نہ اچھی ہیں نہ بری ۔ ان کا دعویٰ صرف یہ ہے کہ چیزوں کی اچھائی یعنی حسن اور برائی یعنی قبح کا علم انسانی عقل کو نہیں ہوسکتا۔ اس لئے ان کا اثبات صرف وحی کی سند سے ہی ہونا چاہئے ۔

(۳) یہ بہر حال تصویر کا ایک رخ ہے ۔ ہمیں تصویر کا دوسرا رخ بھی دیکھنا ہے تاکہ ہم اپنے آپ کو یقین دلاسکیں کہ انسانی عقل کی مکمل کمی دامنی کی اوپر جو تصویر پیش کی گئی ہے، وہ صحیح نہیں ۔ ہوسکتا ہے کہ دونوں تصویریں باہم متضاد ہوں۔ اور واقعہ یہ ہے کہ یہ صاف صاف ایسی ہی ہیں۔ اور یہ جیسا کہ ہم پہلے بتا آئے ہیں، نتیجہ ہے فقہی ادب کے سرکا سر ضابطہ

پرستی کے کردار کا ۔ اس کے باوجود شہادتوں کو دیکھتے ہوئے یہ نتیجہ نکالنا ناممکن ہے کہ " اجتہاد کا دروازہ بند ہوگیا تھا"۔ اجتہاد کے معاملے میں امام آمدی اس قدر زور دیتے ہیں کہ ان کا یہ اصرار ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے لئے بھی اجتہاد اسی طرح فرض تھا، جیسے کسی اور کے لئے ، البتہ اپنے اجتہاد کی صحت کے بارے میں ان کا موقف کہیں زیادہ بہتر تھا ۔ کیونکہ وہ وحی کے حامل تھے۔ بہر حال امام آمدی اس امر کی کھلے طور پر وضاحت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلعم کے اجتہاد میں بھی غلطی ہوسکتی تھی ۔ اگرچہ اس نقطے کے متعلق ایک بار پھر وہ اس کے خلاف بیان دے کر ۔ جیسا کہ ہم ابھی دیکھیں گے، مخالفانہ موقف کا بھی مظاہرہ کرتے ہیں۔ ہم یہاں اس نقطے کے بارے میں آن کی عبارت کا صرف ایک ٹکڑا نقل کرتے ہیں ۔ اگرچہ آنہوں نے اس دعوے اور اس کے جواب دعویٰ کے ضمن میں ایک طویل طویل استدلال کیا ہے ۔

" قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے " اے اصحاب بصیرت ۔ اس سے عبرت حاصل کرو "۔ اللہ تعالیٰ کا یہ حکم اصحاب بصیرت کے لئے عموماً طور پر ہے ۔ اور نبی علیہ السلام بھی جو اصحاب بصیرت میں سے سب سے بڑھ کر جلیل القدر ہیں۔ اس حکم میں شامل ہیں ...... اللہ تعالیٰ کا ایک اور ارشاد ہے "(اے پیغمبر) آپ ان سے معاملات کے بارے میں مشورہ کریں" اور مشورے میں فیصلہ اجتہاد سے ہوتا ہے ۔ نہ کہ وحی سے ۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ بدر کے قیدیوں کے بارے میں نبی علیہ السلام پر عتاب فرماتے ہوئے کہتا ہے ... اور یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ نبی علیہ السلام کا بدر کے قیدیوں کے بارے میں فیصلہ اجتہاد پر مبنی تھا ، وحی پر نہیں ۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے " اللہ تمہیں معاف کرے ۔ تم نے (جہاد کے دوران گھر بیٹھے رہنے کی) ان کو اجازت کیوں دی ۔ " اس بنا پر اللہ تعالیٰ نے نبی علیہ السلام پر عتاب فرمایا ۔ اور آن کی غلطی بتائی ۔ " (۸)

غرض اجتہاد صرف ایک مسلمان ہی کے لئے ضروری نہیں ، بلکہ خود رسول اللہ صلعم کے لئے بھی وہ ضروری تھا ۔ جہاں تک عام مسلمانوں کا تعلق

ہے اُن کی استعداد کے مطابق اجتہاد کی مختلف قسمیں ہوں گی ، لیکن اس ضمن میں قابل ذکر بات یہ ہے کہ ہر ایک کو " اجتہاد کرنا چاہئے ۔" بے شک ایسے بہت سے لوگ ہوسکتے ہیں۔ جو اس قابل نہ ہوں کہ وہ از خود سوچ سکیں، لیکن ان میں بھی اجتہاد کی استعداد ضرور ہوتی ہے اور انہیں اس استعداد سے کام لینا چاہئے اور دو یا دو سے زیادہ متصادم آراء میں سے کون سی رائے قریب قریب صحیح ہے، اس کے متعلق ایک عام فیصلے پر پہنچنا چاہئے۔ جہاں تک نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا تعلق ہے، وہ سب سے بڑے مجتہد تھے ۔ کیونکہ وہ حامل وحی ہونے کے علاوہ عظیم ترین عقل و ذہانت کے بھی مالک تھے ۔ لیکن اس کے باوجود آن سے فیصلوں میں غلطی ہوسکتی تھی۔ آن کا غلطیوں سے بالکل معصوم ہونا تو الگ رہا ۔ سنت نبوی کے بارے میں امام آمدی کے تصور پر آن کے اس خیال کا اثر صاف ظاہر ہے ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بحیثیت انسان کے خواہ کتنے بھی عظیم اور مکمل ہوں۔ جو کہ واقعی آپ تھے، قرآن کے علاوہ آپ کے جو ارشادات و اعمال ہیں، آن میں آپ خطا سے معصوم اور ماوراء نہیں ہیں۔ امام آمدی بھی جیسا کہ ہم ابھی بتائیں گے ، اس خیال کے ہیں۔لیکن بحث و مناظرہ کے جذبے کا، جس نے کہ، جیسا ہم اوپر بتا آئے ہیں، ضابطہ پرستی کو جنم دیا، اتنا زبردست اثر ہے کہ امام آمدی اجتہاد نبوی کے بارے میں خود اپنے بیان کردہ خیالات کی تردید کرتے ہیں ۔ اپنے اس خیال پر اعتراض کا جواب دیتے ہوئے کہ اس طرح تو اجتہاد کے تمام نتائج مشکوک ہوجائیں گے اور خاص طور پر رسول اللہ صلعم کے فیصلے جو ایک کامل سند کی حیثیت رکھتے ہیں، آن پر سنگین اثر پڑے گا، امام آمدی ہمیں بتاتے ہیں "ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ہر اجتہاد خطا کا مورد ہے ۔ دلیل یہ ہے کہ صحابہ کا اجتہاد پر اجماع ہے اور نبی علیہ السلام کا اجتہاد ان لوگوں کے اجتہاد سے جو اہل اجماع سے ہیں، کم تر نہیں ہوسکتا۔ اس لئے نبی علیہ السلام اجتہاد میں غلطیوں سے معصوم تھے ۔" (۹)

آخر اس تضاد اور پیغمبر علیہ الصلوٰۃ والسلام سے ہر خطا سے کاملاً معصوم ہونے کے انتساب کا کیا سبب ہے؟۔ ظاہر ہے بعد میں اجماع کے بارے میں وسیع العقیدہ گروہ کا یہ اعتقاد کہ اُمت کا اتفاق ہر خطا سے معصوم ہے اس کا

سبب ہے ۔ اب اگر اُمت ہمیشہ کے لئے ہر خطا سے معصوم ہے، یعنی اگر امت کے مخصوص فیصلے مکان و زمان کے پس منظر کو ملحوظ رکھے بغیر جس میں کہ یہ فیصلے وقوع پذیر ہوتے ہیں، ہمیشہ کے لئے صحیح ہیں ۔ تو پھر رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے مخصوص فیصلے اس اعزاز سے کیوں محروم رکھے جائیں؟۔ امام آمدی کے مقدم الذکر اقتباس سے یہ صاف واضح ہوتا ہے اور اس کی مزید صراحت اُن کے اس بیان سے ہوتی ہے ۔

''نبی علیہ السلام کا اجتہاد اُمت کے اجتہاد سے کم درجے کا نہیں ہو سکتا اور اُمت کے اجتہاد کا معصوم ہونا قول رسول اللہ صلعم سے ثابت ہے ۔ اگر یہ اُمت کے اجتہاد پر ترجیح نہیں رکھتا '' (۱۰)

ہم یہ نہیں کہہ رہے کہ امت کے معصوم عن الخطا ہونے کے تصور سے الگ مستقل طور پر نبی ص کے معصوم عن الخطا ہونے کا کوئی تصور نہ تھا ۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر تاریخی لحاظ سے دیکھا جائے تو پہلا تصور سابق العہد ہے دوسرے تصور سے ۔ لیکن اگر اس بارے میں انتہائی موقف بھی تسلیم کرلیا جائے، جیسے راسخ العقیدہ گروہ میں سے کبھی کسی نے حرف بہ حرف نہیں مانا کہ سنت نبوی وحی خفی کا نتیجہ ہے، تو یہ معصوم عن الخطا ہونا بھی ایک حد تک '' بڑے پیمانے پر معصومیت عن الخطا'' ہے، نہ کہ ہر '' چھوٹی سی چھوٹی چیز میں معصومیت عن الخطا ''۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا عمل بحیثیت مجموعی نہ کہ اپنی ہر تفصیل میں مکمل طور پر معصوم عن الخطا تھا ۔ ہم ابھی اس بارے میں راسخ العقیدہ گروہ کے جو خیالات ہیں، ان پر بحث کریں گے ۔ لیکن جس امر نے اس تصور کو بہت حد تک عمل کی ہر تفصیل اور ہر انفرادی معاملے میں معصوم عن الخطا بنایا، وہ اتنا زیادہ نبی ص کے معصوم عن الخطا ہونے کا عقیدہ نہ تھا، جتنا کہ ہر ہر تفصیل میں اجماع یا امت کے اتفاق کے معصوم عن الخطا کا عقیدہ تھا۔ چنانچہ یہی وہ عقیدہ ہے، جس سے اس مسئلے میں امام آمدی کے تضاد کی وضاحت ہوتی ہے ۔

غرض اجتہاد کرنا ہر مسلمان کے لئے اس کی استعداد کے مطابق ایک ضروری فرض ہے اس کے معنی یہ ہوئے کہ ایک شخص جس طرح اس پر حق ظاہر

ہوتا ہے اور جس بنا پر وہ ایک چیز کو صحیح سمجھتا ہے، اس کے مطابق اپنی
آراء قائم کرے گا۔ اس بارے میں امام شاطبی کا موقف اصلاً مختلف نہیں ہے۔
اور وہ صاف اور قطعی طور پر لکھتے ہیں "مجتہد کو اس پر عمل کرنا چاہئے،
جس کی طرف اس کا اجتہاد اسے لے جاتا ہے۔" بشرطیکہ اس کا یہ اجتہاد "شارع
کے مقاصد" سے متصادم نہ ہو اور "شریعت کی اغراض سے ہم آہنگ ہو" (۱۱)
اس کے بعد ایک حد تک اپنے اصول سے ہٹتے ہوئے امام شاطبی اپنی بحث جاری
رکھتے ہوئے لکھتے ہیں کہ مجتہد کے اجتہاد اور شرعی دلیل کے درمیان تناقض
کی صورت میں مجتہد کو لازمی طور پر اپنے اجتہاد سے دست بردار ہوجانا چاہئے۔
یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مجتہد کس طرح اس حیثیت میں کبھی ہوسکتا
ہے کہ جب اس کے اجتہاد کا شرعی دلیل سے تناقض ہو، تو وہ اس تناقض کو
پہچان سکے۔ کیونکہ اجتہاد ایک مسلسل عمل ہے اور ان تمام امور میں جہاں
مجتہد اس حیثیت میں ہوگا کہ وہ تناقض کو پہچان سکے، تو وہ اپنے اس اجتہاد
کی ترمیم کرکے اس کی جگہ نیا اجتہاد کرلے گا۔ اس سے بھی زیادہ بنیادی
سوال یہ ہے کہ کس طرح "شارع کے مقاصد" کو اجتہاد کے عمل کے بغیر
معین اور منضبط کیا جاسکتا ہے۔ تاہم امام شاطبی اپنے محتاط نقطہ نظر کے باوجود
یہ سمجھتے ہیں کہ ایک عام آدمی کو بھی، جو خود مجتہد نہیں ہے، اس
قابل ہونا چاہئے کہ وہ اس بارے میں فیصلہ کرسکے کہ اختلاف آرا کے معاملے
میں وہ کس کی متابعت کرے۔ اس میں بہر حال کوئی شک نہیں کہ
امام شاطبی کا امام آمدی سے زیادہ تقلید کی طرف رجحان ہے۔ کیونکہ اول الذکر
ایک عام آدمی کے لئے تقلید شخصی کے نہ کہ تقلید فی الرائے کے حق میں ہیں۔
اور وہ اس لئے کہ ان کے خیال میں ایک عام و سادہ آدمی کے لئے یہ معلوم
کرنا کہ کون زیادہ عالم ہے اور کون کم عالم، زیادہ آسان ہے بہ نسبت آراء
کا جائزہ لینے سے کہ ان میں سے کون بہتر ہے اور کون کم تر۔ (۱۲)۔ اس
نقطہ نظر میں جو بظاہر صحیح ہے، جو خطرات مضمر ہیں، وہ صاف نمایاں ہیں۔
یہ ایک عام و سادہ آدمی کی ذہنیت کو اور زیادہ نیچے گرادیتا اور اس کی کھوٹے
کھرے کی پہچان کی استعداد کو بے حس کردیتا ہے۔ اس سے کہیں زیادہ صحیح
امام آمدی کا یہ بیان ہے کہ قرآن مجید نے غور و فکر اور تدبر کرنے کے جو

احکام دیئے ھیں، وہ عالمگیر اور سب انسانوں کے لئے ھیں ۔

(۴) امام آمدی اپنے اخلاق اضافیت کے نقطہ نظر پر ، جیسے اوپر بیان کیا جاچکا ہے ، قائم رہتے ہوئے کئی دوسرے اصولیین فقہ کی طرح جیسے کہ مثال کے طور پر قاضی ابوبکر باقلانی ھیں - ایک چونکا دینے والا یہ اصول پیش کرتے ھیں کہ اجتہاد کے سامنے جو وسیع میدان کھلا ہے اس کے بارے میں اس بات کے پیش نظر کہ رائے میں واقعی اور امکانی اختلافات ہوتے ھیں ، ایک شخص کو یہ نتیجہ نکالنا چاھیے کہ حق ایک نہیں متعدد ھیں اور ھر مجتہد اپنے نتائج اجتہاد میں صحیح ہوتا ہے ۔ یہاں ھمیں کوشش کرنی چاھئے کہ جو واقعتاً کہا جا رہا ہے اور اس کے کیا نتائج ھیں - اس کے متعلق ھمارے ذھن صاف ہوں۔ شروع میں یہ سمجھ لینا چاھئے کہ یہ اصول‌اس‌اصول کے متشابہ نہیں جسے‌سنیوں اور شیعوں کی بہت بڑی تعداد تسلیم کرتی ہے لیکن بعض معتزلہ اور خوارج اسے مسترد کرتے ھیں ۔ یعنی یہ کہ جس مجتہد کا اجتہاد صحیح ہو ، اسے خدا کی طرف سے دگنا ثواب ملتا ہے، اور جس کا اجتہاد صحیح نہ ہو، اسے بھی خدا کی طرف سے ثواب ملتا ہے ۔ امام آمدی جس اصول کو پیش کرتے اور اس کی تائید کرتے ھیں ، اس کی رو سے تو اجتہاد کے ناکام ہونے یا ہو سکنے کی بات بھی نہیں ہو سکتی کیونکہ حق اور صحیح وہ ہے جس نتیجے پر کہ مجتہد پہنچا ۔ امام آمدی لکھتے ھیں ۔

’’ جہاں تک اجتہاد کا تعلق ہے ھمارے قول کی رو سے ھر مجتہد صحیح ہے ۔ اس اعتبار سے نبی علیہ‌السلام اپنے اجتہاد میں صحیح ہونے کا اور بھی زیادہ استحقاق رکھتے ھیں ۔ اجتہاد میں غلطی (کا اصول) اس پر مبنی ہے کہ ھر ایک واقعہ کے متعلق اللہ تعالی کے نزدیک فی‌الحقیقت ایک ھی حکم ہے لیکن ایسا نہیں ہے بلکہ ھر ایک واقعہ کے بارے میں اللہ تعالی کے نزدیک وہ حکم ہے جس پر کہ مجتہد کا غور و فکر اسے لے جاتا ہے (۱۳) ۔

دوسرے یہ ذھن نشین ہونا چاھئے کہ یہ موقف اس موقف کی طرح نہیں ، جس میں ھر ایک معاملے میں حق در اصل صرف ایک ھی ہوتا ہے ، لیکن مختلف مجتہد یا تو اس کا ادراک نہیں کر سکتے یا ان میں سے ھر ایک اسے

ہوتا ہے اور جس بنا پر وہ ایک چیز کو صحیح سمجھتا ہے، اس کے مطابق اپنی آراء قائم کرے گا۔ اس بارے میں امام شاطبی کا موقف اصلاً مختلف نہیں ہے۔ اور وہ صاف اور قطعی طور پر کہتے ہیں "مجتہد کو اس پر عمل کرنا چاہئے، جس کی طرف اس کا اجتہاد اسے لے جاتا ہے۔" بشرطیکہ اس کا یہ اجتہاد "شارع کے مقاصد" سے متصادم نہ ہو اور "شریعت کی اغراض سے ہم آہنگ ہو" (۱۱)

اس کے بعد ایک حد تک اپنے اصول سے ہٹتے ہوئے امام شاطبی اپنی بحث جاری رکھتے ہوئے لکھتے ہیں کہ مجتہد کے اجتہاد اور شرعی دلیل کے درمیان تناقض کی صورت میں مجتہد کو لازمی طور پر اپنے اجتہاد سے دست بردار ہوجانا چاہئے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مجتہد کس طرح اس حیثیت میں کبھی ہوسکتا ہے کہ جب اس کے اجتہاد کا شرعی دلیل سے تناقض ہو، تو وہ اس تناقض کو پہچان سکے۔ کیونکہ اجتہاد ایک مسلسل عمل ہے اور ان تمام امور میں جہاں مجتہد اس حیثیت میں ہوگا کہ وہ تناقض کو پہچان سکے، تو وہ اپنے اس اجتہاد کی ترمیم کرکے اس کی جگہ نیا اجتہاد کرلے گا۔ اس سے بھی زیادہ بنیادی سوال یہ ہے کہ کس طرح "شارع کے مقاصد" کو اجتہاد کے عمل کے بغیر معین اور منضبط کیا جاسکتا ہے۔ تاہم امام شاطبی اپنے محتاط نقطہ نظر کے باوجود یہ سمجھتے ہیں کہ ایک عام آدمی کو بھی، جو خود مجتہد نہیں ہے، اس قابل ہونا چاہئے کہ وہ اس بارے میں فیصلہ کرسکے کہ اختلاف آرا کے معاملے میں وہ کس کی متابعت کرے۔ اس میں بہر حال کوئی شک نہیں کہ امام شاطبی کا امام آمدی سے زیادہ تقلید کی طرف رجحان ہے۔ کیونکہ اول الذکر ایک عام آدمی کے لئے تقلید شخصی کے نہ کہ تقلید فی الرائے کے حق میں ہیں۔ اور وہ اس لئے کہ ان کے خیال میں ایک عام و سادہ آدمی کے لئے یہ معلوم کرنا کہ کون زیادہ عالم ہے اور کون کم عالم، زیادہ آسان ہے بہ نسبت آراء کا جائزہ لینے سے کہ ان میں سے کون بہتر ہے اور کون کم تر۔ (۱۲) ۔ اس نقطہ نظر میں جو بظاہر صحیح ہے، جو خطرات مضمر ہیں، وہ صاف نمایاں ہیں۔ یہ ایک عام و سادہ آدمی کی ذہنیت کو اور زیادہ نیچے گرادیتا اور اس کی کھوٹے کھرے کی پہچان کی استعداد کو بے حس کردیتا ہے۔ اس سے کہیں زیادہ صحیح امام آمدی کا یہ بیان ہے کہ قرآن مجید کے غور و فکر اور تدبر کرنے کے جو

احکام دیئے ھیں، وہ عالمگیر اور سب انسانوں کے لئے ھیں ۔

(م) امام آمدی اپنے اخلاقی اضافیت کے نقطہ نظر پر ، جیسے اوپر بیان کیا جاچکا ہے ، قائم رہتے ہوئے کئی دوسرے اصولیین فقہ کی طرح جیسے کہ مثال کے طور پر قاضی ابوبکر باقلانی ھیں ۔ ایک چونکا دینے والا یہ اصول پیش کرتے ھیں کہ اجتہاد کے سامنے جو وسیع میدان کھلا ہے اس کے بارے میں اس بات کے پیش نظر کہ رائے میں واقعی اور امکانی اختلافات ہوتے ھیں ، ایک شخص کو یہ نتیجہ نکالنا چاھیئے کہ حق ایک نہیں متعدد ھیں اور ہر مجتہد اپنے نتائج اجتہاد میں صحیح ہوتا ہے ۔ یہاں ہمیں کوشش کرنی چاھئے کہ جو واقعتاً کہا جا رہا ہے اور اس کے کیا نتائج ھیں ۔ اس کے متعلق ہمارے ذہن صاف ہوں۔ شروع میں یہ سمجھ لینا چاھئے کہ یہ اصول اس اصول کے متشابہ نہیں جسے سنیوں اور شیعوں کی بہت بڑی تعداد تسلیم کرتی ہے لیکن بعض معتزلہ اور خوارج اسے مسترد کرتے ھیں ۔ یعنی یہ کہ جس مجتہد کا اجتہاد صحیح ہو ، اسے خدا کی طرف سے دگنا ثواب ملتا ہے، اور جس کا اجتہاد صحیح نہ ہو ، اسے بھی خدا کی طرف سے ثواب ملتا ہے ۔ امام آمدی جس اصول کو پیش کرتے اور اس کی تائید کرتے ھیں ، اس کی رو سے تو اجتہاد کے ناکام ہونے یا ہو سکنے کی بات بھی نہیں ہو سکتی کیونکہ حق اور صحیح وہ ہے جس نتیجے پر کہ مجتہد پہنچا ۔ امام آمدی لکھتے ھیں ۔

" جہاں تک اجتہاد کا تعلق ہے ہمارے قول کی رو سے ہر مجتہد صحیح ہے ، اس اعتبار سے نبی علیہ السلام اپنے اجتہاد میں صحیح ہونے کا اور بھی زیادہ استحقاق رکھتے ھیں ۔ اجتہاد میں غلطی (کا اصول) اس پر مبنی ہے کہ ہر ایک واقعہ کے متعلق اللہ تعالی کے نزدیک فی الحقیقت ایک ہی حکم ہے لیکن ایسا نہیں ہے بلکہ ہر ایک واقعہ کے بارے میں اللہ تعالی کے نزدیک وہ حکم ہے جس پر کہ مجتہد کا غور و فکر اسے لے جاتا ہے (۱۳) ۔

... دوسرے یہ ذہن نشین ہونا چاھئے کہ یہ موقف اس موقف کی طرح نہیں ، جس میں ہر ایک معاملے میں حق در اصل صرف ایک ہی ہوتا ہے ، لیکن مختلف مجتہد یا تو اس کا ادراک نہیں کر سکتے یا ان میں سے ہر ایک اپنے

اسے طریقے پر ادراک کرتا ہے اور پورا حق ان میں سے کسی کے ہاتھ نہیں آتا ۔ اس آخری موقف کو اہل سنت کی اکثریت نے اختیار کیا ہے۔ چنانچہ امام شاطبی یہ مانتے ہوئے کہ لوگ نتائج اجتہاد پر واقعتاً کبھی بھی متفق نہیں ہوں گے ، اس امر کے مدعی ہیں کہ ہر ایک معاملے میں حق صرف ایک ہی ہوگا ۔ بہرحال یہ موقف منطقی طور سے عقلی بنیادوں پر بھی سب سے زیادہ قابل قبول ہے ۔ کیونکہ ایک طرف ایک غور و فکر کرنے والا قدرتی طور پر اس بات کو حق سمجھے گا جو اس نے سوچی ہے ۔ جب تک کہ وہ اس سے بہتر کوئی بات نہ سوچے ۔ دوسری طرف اسے یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ حق وہ ہے ، جسے وہ بتدریج تلاش کر رہا ہے ۔ یقیناً یہ آخری مفروضہ اس کی اس کوشش کے لئے کہ وہ بہتر سوچے اور اپنے اجتہاد کو مزید اچھا بنائے ، خاص بنیاد ہے ۔ امام شاطبی نے یہ بات کہ کوئی سے بھی دو مجتہد واقعتاً اور کامل طور پر اپنے نتائج اجتہاد میں متفق نہیں ہوں گے اس پرزور طریقے سے کہی ہے کہ ان کے حوالے میں خوارج تک کو بھی کلی طور پر غلطی پر نہیں کہا جا سکتا باوجود اس کے کہ حدیث اس کے برعکس وارد ہے ۔ اسی ضمن میں امام شاطبی نے یہ بھی بتایا ہے کہ دو نقطہ ہائے نظر عادتاً کبھی متفق نہیں ہوتے (۱۴) بہرحال حق ایک ہی ہونا چاہئے کیونکہ " مختلف نقطہ ہائے نظر سے دیکھنے سے معلومات مختلف نہیں ہو جاتیں - اور وہ اس لئے کہ وہ فی نفسہا حقائق ہیں ۔ چنانچہ یہ ممکن نہیں کہ ان کے بارے میں ہر مجتہد صحیح ہو ۔ جیسا کہ اصول میں مانا جاتا ہے۔ یقیناً ان کے بارے میں صحیح نقطہ نظر ایک ہی ہوگا۔ اور اس صحیح کا تعین صرف دلیل ہی سے ہو سکتا ہے لیکن دلائل تو ایک دوسری کی معارض ہوتی ہیں ۔ " (۱۵)

اس میں شک نہیں کہ امام شاطبی ان بیانات سے یہ نتیجہ نکالنا چاہتے ہیں کہ انسانی عقل قطعی طور پر خطا پذیر ہے اس لئے اس پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا ۔ اگر یہی بات ہے تو پھر ان کے پاس کوئی بنیاد نہیں رہتی جس کی رو سے وہ اجتہاد کے حق میں دعویٰ کر سکیں ' لیکن وہ ایک ہی وقت میں دونوں باتیں کہتے ہیں - درحقیقت عقل کے منصب کار کے بارے میں عام مبنی موقف جو کہ امام شاطبی کا بھی موقف ہے ۔ اپنے نتائج کے اعتبار سے لازمی

طور پر شیعہ موقف کی طرح ہے ۔ کیونکہ انسانی عقل کی تہی دامنی کے مقدمہ سے دونوں کے دونوں یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ یقینی علم کے لئے کوئی ماخذ ہونا چاہئے اور جیسا کہ امام شاطبی بتاتے ہیں (۱۰) ہر اس شخص کے لئے جو انسانی عقل کی صلاحیت پر باوجود اس کی کمزوریوں اور کوتاہیوں کے اعتماد نہیں کرتا ، ضروری ہے کہ شیعی موقف اختیار کرے (شیعی موقف معصوم امام کی صورت میں یقینی علم کے اس طرح کے ماخذ کے تسلسل کا مدعی ہے ۔ اور اس لئے یہ سنیوں سے زیادہ جو صرف قرآن اور سنت کو یقینی علم مانتے ہیں ' لیکن پھر بیک وقت انسانی عقل کو مسترد بھی کرتے ہیں اور اسے تسلیم بھی کرتے ہیں، اپنے اصول پر قائم ہے)۔ اس تضاد کا واحد علاج اور اسلامی قانون و عمومی فکر کے ہموار اور بغیر رکاوٹوں کے ارتقا کا طریقہ یہ ہے کہ اس حقیقت کے متعلق صحت مند یقین کا اثبات کیا جائے کہ عقل اور اخلاقی شعور کی انسانی صلاحیتیں اگر انہیں صحیح طرح بروئے کار لایا جائے بہت کافی ہیں ، البتہ وہ خطا و غلطی سے ماوراء نہیں ہیں ۔

لیکن امام آمدی کا موقف جو شیعی موقف کے بر خلاف دوسری انتہا پر ہے عقلی اخلاقی اضافیت کا جس کی حامی سنی دینیات بھی ہے ۔ قدرتی نتیجہ ہے ۔ اب اگر چیزیں بذاتہ نہ اچھی ہیں نہ بری جیسا کہ سنی موقف کا دعویٰ ہے اور اس لئے انسانی عقل ان کے بارے میں اچھی یا بری ہونے کا فیصلہ نہیں کرسکتی تو پھر اس صورت میں اجتہاد اس کے سوا کیا ہے کہ "میں یوں سمجھتا ہوں" اور "وہ یوں سمجھتا ہے"؟ اور چونکہ کہیں حق نہیں ہے جسے کہ معلوم کیا جائے، اس لئے میرا اجتہاد اتنا ہی حق اور غلط ہوگا (فی الواقع ان توصیفی الفاظ کا پوری طرح اطلاق بھی نہیں ہوتا) جتنا کہ آپ کا ۔ اور اس پر مستزاد یہ کہ میرا اس وقت جو اجتہاد ہے ' وہ اتنا ہی حق اور غلط ہے جتنا کہ اس سے پہلے کا اجتہاد تھا ، خواہ یہ دونوں اجتہاد ایک دوسرے سے قطعی طور پر مختلف ہوں وغیرہ وغیرہ ۔ یہ ناقابل اصلاح اضافیت ہے اور جیسے کہ اس کی تعریف کی جاتی ہے ، یہ بصیرت کی بہتری اور حق کے تدریجی ظہور سے کوئی سروکار نہیں رکھتی ۔

(۵) بہر حال عملاً سنی موقف میں ایک مفید بات یہ ہے کہ وہ اختلاف رائے کی اجازت دیتا اور اسے برداشت کرتا ہے - یہاں تک کہ وہ اس کو ایک مثبت حیثیت دیتا ہے - اس کے لئے ظاہر ہے یہ ضروری نہیں کہ حق کے بارے میں اضافیت کا اصول تسلیم کیا جائے اور یہ دلیل دی جائے کہ جیسے کہ بعض مشہور سنی ائمہ قاضی باقلانی اور امام آمدی کہتے تھے مجتہد جو کچھ سوچتا ہے وہ اس کے لئے حق ہے - تاہم اگر اس خیال کو محض حقائق کا بیان سمجھا جائے نہ کہ ایک مثالی تصور، تو پھر یہ لازماً صحیح ہے - کیونکہ یہ ایک ضرورت واقعی ہے کہ ہر حقیقی مجتہد جو ایک خاص وقت میں ایک فیصلے پر پہنچتا ہے وہ اپنے اس فیصلے کو حق سمجھے اور جو لوگ کم یا زیادہ اس سے اختلاف کرتے ہیں وہ انہیں کم یا زیادہ غلط سمجھے - بہر حال اس کے ساتھ مثالی تصور کے لحاظ سے یہ بھی اتنا ہی ضروری ہے کہ ہر حقیقی مجتہد کو خواہ وہ اپنے کسی مخصوص فیصلے کے ساتھ کتنی ہی زیادہ قطعیت وابستہ کر دے، اپنے اس خطرے کو کہ "وہ جانتا ہے" نئے شواہد اور استدلال کی روشنی میں واپس لینے کے لئے ہمیشہ تیار رہنا چاہئے - یہ ہے وہ وصف جو حق کی ماورائی صفت اور اس کی وحدت پر جامع ہے -

اس اضافیت کی دوسری انتہا پر شیعہ ہیں، جن کا عقیدہ ہے کہ حق ایک ہے لیکن اسے صرف معصوم اور منزہ عن الخطا امام ہی کے ذریعہ جانا جاسکتا ہے - یہ آخر الذکر نتیجہ اس مقدمہ سے نکالا گیا ہے، جسے شیعہ بھی سنیوں کی طرح مانتے ہیں کہ انسانی عقل خطا پذیر ہے - اس لئے وہ قابل اعتماد نہیں - اس سے پہلے ہم امام شاطبی کے اس بیان کا ذکر چکے ہیں، جو مکمل طور سے منطق پر مبنی ہے - اور اس میں بتایا گیا ہے کہ انسانی عقل کی تہی دامنی اور بے اثری کے بارے میں سنیوں اور شیعوں میں بنیادی اتفاق پایا جاتا ہے - اب اگر سنی اپنے اصول پر قائم رہتے تو انہیں بھی ایک معصوم اور منزہ عن الخطا امام پر اعتماد کرنا چاہئے تھا - لیکن اس کے برخلاف انہیں ضرورتاً انسانی عقل (قیاس اور اجتہاد) پر اعتماد کرنا پڑا - اور اس طرح وہ بنیادی تضاد کے مرتکب ہوئے - ان کے حقیقی موقف کا خلاصہ ماحصل یہ ہے کہ اگرچہ انسانی عقل خطا پذیر ہے، لیکن اس کے باوجود

وہ ایسی نہیں کہ اس پر بالکل اعتماد نہ کیا جائے ۔ اور یہی انسانیت کے لئے واحد محفوظ اور قابل قبول راستہ ہے ، لیکن ایسا وہ واقعتاً کہتے نہیں ۔ بیشک شیعہ موقف کم از کم اپنی ظاہری شکل میں اصولاً پکا ہے ، لیکن یہ بھی بس ایک نیک آرزو سے زیادہ نہیں ۔ در اصل یہ خوش آئند خیالات کی انتہائی شکل ہے ، جسے تاریخ میں کارفرما کیا گیا ہے ۔ اب اگر ہم فرض کر بھی لیں کہ ایک معصوم عن الخطا انسان ، یعنی امام ، فی الحقیقت موجود ہے ، تو اس صورت میں بھی صرف ایک مجتہد ہی اس سے ارتباط قائم کر سکتا ہے ۔ یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حقیقی مجتہد کی نشان دہی کون کرے ؟ ۔ اور اگر بغیر کسی غلطی کے یقینی طور پر حقیقی مجتہد کی نشان دہی ممکن بھی ہو، تو کیا مجتہد کا امام غائب سے جو ارتباط ہوگا، وہ ہر قسم کی غلطی سے مامون ہوگا ؟ ۔ اور یہ کہ کیا معصوم عن الخطا ہونا واقعی قابل انتقال وصف ہے ؟۔ ہمارے خیال میں یہ سارے کے سارے سوالات ایسے ہیں ، جن کا جواب نہیں دیا جاسکتا۔ اگرچہ یہاں اس امر کا اعتراف کرنا پڑیگا کہ اذعان ویقین کی آرزو اور جستجو انسان کے اندر بڑے زبردست محرک ہیں ۔ لیکن اذعان و یقین کے لئے صرف اس کی آرزو کرنا اور پھر اسے اصولِ موضوعہ کے طور پر پیش کر دینا ہی کافی نہیں - اس کی بڑی مستعدی سے اور مثبت طور پر جستجو کرنا ہوتی ہے ۔ اسلام میں مذہبی تصورات کی اشاعت اور ارتقا کا ایک عجیب مظہر یہ ہے کہ جہاں شیعیت نے معتزلی دینیات سے بہت سے عقائد لئے ہیں ، وہاں اس لے معتزلہ کا سب سے بڑا عقیدہ کہ انسانی عقل ایک حد تک یقینی طور پر حسن و قبح معلوم کر سکتی ہے ، مسترد کر دیا ۔ اس کا سبب شاید یہ ہے کہ سیاسی ارتقائی سرگرمیوں کے نتیجے میں امام کے شخصی اقتدار کا تصور پہلے سے از خود مسلط ہو گیا ۔ پھر اس کی وجہ سے مذہبی و دینیاتی لحاظ سے امام کی ذات کو اس کے منزہ عن الخطا ہونے سے متصف کرنا پڑا ۔

تاہم سنیوں اور معتزلہ کی اکثریت یہ مانتے ہوئے بھی کہ حق ایک ہی ہوتا ہے ، اختلاف آراء کی اجازت دیتی ہے ۔ ان کا کہنا ہے کہ اگرچہ حق ایک ہی ہے ۔ لیکن اس تک عقلی استدلال کے ذریعہ (اتفاق سے) پہنچا جا سکتا ہے ۔ وہ یہ مانتے ہیں کہ گو عقلی استدلال کرنا یقینی طور پر بہت

ضروری ہے ، لیکن اس کی گوئی ضمانت نہیں کہ ہر استدلال حق کو پالے گا ۔ اس لئے وہ بڑے عمل فکر کے ساتھ اس پر یہ اضافہ کرتے ہیں کہ تمام انسانی کوششوں کے باوجود عقلی استدلال کا حق کو پا لینا اتفاق ہی کا معاملہ ہوتا ہے (۱۰۱) ۔ اس کی مثال مدفون خزانے کی ہے، جس کی ایک آدمی تلاش کرسکتا اور اس کا کھوج لگا سکتا ہے ۔ لیکن اس کی آخری دریافت کا انحصار ہمیشہ '' خوش قسمتی '' ہی پر ہوتا ہے ۔ امام شاطبی قدرے مختلف راستے سے اسی نتیجے پر پہنچے ہیں ۔ چنانچہ اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے کہ کیا ایک آدمی چند مخصوص فرقوں کو دائرہ اسلام سے خارج قرار دے سکتا اور ان کے ساتھ کفر منسوب کر سکتا ہے ۔ امام شاطبی صاف اور قطعی طور پر کہتے ہیں کہ ان فرقوں کی سنگین غلطیوں او ' ہیہ اس طرح متعین کرنا کہ انہیں کفر کہا جا سکے ، ممکن نہیں ۔ کسی ایسے فرقے کو جو اپنے آپ کو مسلمان کہتا ہے ۔ دائرہ اسلام سے خارج قرار دینے کے معاملے میں یہ معذوری امام شاطبی کے نزدیک اس بنا پر ہے کہ اللہ تعالیٰ امت مسلمہ میں سے کسی کے راز فاش کرنا نہیں چاہتا ، بلکہ وہ پوری امت کو اپنی حفاظت کے دامن میں رکھنا چاہتا ہے ۔ امام شاطبی اس بات کو اچھی طرح سے جانتے ہیں کہ غلط عقائد اور اعمال کا پردہ چاک کیا جانا چاہئے اور لازماً کیا جانا چاہئے ، لیکن ان کے نزدیک ان اعمال کا ارتکاب کرنے والوں کا کلی طور پر تعین ناممکن ہے ۔ ان کا کہنا ہے کہ ایک آدمی خوارج تک کو بھی پورا کافر قرار نہیں دے سکتا ۔ اگرچہ ان کے بارے میں احادیث میں کافی پیشین گوئیاں آئی ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جب ہم اجتہاد کے ذریعہ '' صراط مستقیم '' کا تعین کرتے ہیں (جس کا ہمیں ضرور تعین کرنا چاہئے) تو اس بارے میں ہم مکمل اتفاق کا مطالبہ نہیں کر سکتے ۔

امام شاطبی کہتے ہیں :— ... اگر (صراط مستقیم کا) تعیین اجتہاد سے ہوتا ہے تو اجتہاد اپنی جگہ اتفاق کا مقتضی نہیں ہے ۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ علماء کا قطعی طور پر یہ قول ہے کہ دو نقطہ ہائے نظر کا عادتاً متفق ہونا ممکن نہیں ہے ۔ اگر (صراط مستقیم سے انحراف کرنے والے فرقوں کا) تعیین ہو جاتا ، تو پھر کوئی اشکال نہ رہتا ۔ لیکن اس کے باوجود بھی خوارج

کے بارے میں جن کے متعلق نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نشان دھی فرمائی ہے ' فیصلہ کرنا مشکل ہے ...... (جب ان لوگوں کا یہ معاملہ ہے ' جن کے بارے میں نصوص میں اشارے موجود ھیں) پس وہ لوگ جن کے متعلق کوئی معین روایت نہیں ' ان کے بارے میں کیا خیال ہے ؟ (۱۸)

(۹) سنت نبوی کے متعلق امام آمدی کا موقف ان کے اجتہاد کے بارے میں جو بیانات ھیں ، ان سے گہرے طور پر مربوط ہے ۔ هم پہلے دیکھ چکے ھیں کہ امام آمدی اپنے بعض بیانات کے باوجود جو کو اس کے بر عکس ھیں' وہ اس خیال کے زبردست حامی ھیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فیصلوں میں غلطی ہونے کا امکان ہے ۔ اس کے ساتھ ہی وہ یہ بھی کہتے ھیں کہ امت میں یہ مسئلہ مابہ نزاع ہے ۔ اور اس بارے میں کسی قطعی نتیجے پر پہنچنا ممکن نہیں ۔ (۱۹) سنت میں غلطی کا امکان ہے یا نہیں ؟ ۔ اس خاص سوال پر بحث کرتے ہوئے امام آمدی کہتے ھیں کہ اگرچہ تمام امت کا اس پر اتفاق ہے کہ ایک پیغمبر ان مسائل میں ' جن کی معجزات قاطعہ شہادت دیتے ھیں ۔ جانے بوجھے غلطی نہیں کر سکتا ۔ لیکن ان امور کے متعلق امت میں اتفاق نہیں ' جہاں ایک پیغمبر بلا قصد اور بے جانے بوجھے غلطی کر سکتا ہے ۔ امام آمدی قاضی ابو بکر باقلانی کے ساتھ اس بات میں اتفاق کرتے ھیں کہ ایک پیغمبر کے لئے بغیر جانتے ہوئے غلطی کرنا ممکن ہے ۔ (۲۰)

ان بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ جہاں نبی علیہ الصلوۃ والسلام کے احکام ، فیصلوں ، ارشادات اور اعمال کو مجموعی طور پر بنیادی قسم کی غلطیوں سے معصوم مانا گیا ہے ، وهاں اس امر کا امکان موجود ہے کہ تفصیلات میں آپ کا طرز عمل (Conduct) خطا پذیری سے ماوراء نہ ہو ۔ گو سنی اور معتزلہ بہت حد تک اس خیال کے حامی ھیں کہ سنت نبوی مجموعی طور پر معصوم عن الخطا اور صحیح ہے ۔ لیکن ہو سکتا ہے کہ تفصیلات میں ایسا نہ ہو ۔ بہر حال اس خیال کے متعلق معتزلہ اور سنیوں کی بنیادوں میں اختلاف ہے ۔ معتزلہ اپنے اس عقیدے کی بنیاد عقلی استدلال پر رکھتے ھیں ۔ ان کا کہنا ہے کہ نبی ص کو مجموعی طور پر بنیادی غلطیوں سے منزہ اور معصوم ماننا ضروری ہے کیونکہ یہ تسلیم کرنا غیر معقول ہوگا کہ ایک آدمی جو وحی

الہی یعنی قرآن کا حامل ہے ' وہ بڑے پیمانے پر غلطیوں کا ارتکاب کر سکتا ہے ۔ لیکن دوسری طرف یہ ماننا کہ نبی ص تمام غلطیوں سے ماوراء ہے ' اسے انسانیت کے دائرے سے ما وراء مقام پر فائز کرنا ہے ' اور یہ بھی قطعاً غیر معقول ہے ۔ جہاں تک سنیوں کا تعلق ہے وہ اس قسم کے عقلی استدلات سے کام لینے سے انکار کرتے ہیں اور اپنے دعوے کی بنیاد صاف صاف سند پر رکھتے ہیں ۔ لیکن ان کی یہ سند بعینہ معتزلی عقلیت کی نقل اور مثنیٰ ہے۔ کیونکہ قرآن مجید جہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلق کو عظیم بتاتا ہے (۲۱) اور اسے انسانیت کے لئے اسوہ حسنہ قرار دیتا ہے (۲۲) ۔ وهاں اس کے ساتھ ہی قرآن مجید رسول اللہ صلعم کے انسان ہونے کا ذکر کرتا ہے اور آپ سے کہتا ہے کہ آپ یہ دعا کریں " رب زدنی علما " (۲۳) ۔

(ے) اجتہاد پر تمام لکھنے والوں نے اس سوال پر بحث کی ہے کہ وہ کون سے اوصاف ہیں ۔ جن کا ایک شخص کو مجتہد بننے سے پہلے لازمی طور پر حامل ہونا چاہئے ۔ قرونِ وسطیٰ کے ان مصنفین میں سے جو متقدمین ہیں ' وہ اجتہاد مطلق اور جزوی اجتہاد "یا جو صرف خاص حالات میں کیا جاتا ہے ' ذکر کرتے ہیں ۔ بعد میں اجتہاد کی دو کے بجائے تین قسمیں ہو جاتی ہیں ۔ اجتہاد مطلق ۔ اجتہاد مقید ۔ اور اجتہاد فی المذهب ۔ یقیناً یہ تقسیم محض قاعدے کی پابندی بلکہ مصنوعی ہے ۔ اس موضوع پر لکھنے والے مصنفین میں سے صرف دو یعنی امام غزالی اور امام فخرالدین رازی ہیں ' جو یہ کہتے ہیں کہ ایک مجتہد کے لئے اسلامی علوم کا عالم ہونے سے پہلے جس چیز کی سب سے پہلے اور خاص طور پر سب سے زیادہ ضرورت ہے ' وہ استخراج و استنباط کرنے کا ذہنی ملکہ ہے ۔ دوسرے مصنفین اس ضمن میں صرف قرآن و حدیث کے علوم پر عبور ہونے ' احادیث کے راویوں کے حالات جاننے (اسمائے الرجال) اور نسخ اور منسوخ وغیرہ کے عالم ہونے کا ذکر کرتے ہیں ۔ امام غزالی کہتے ہیں :

" پس معلوم ہونا چاہئے کہ دلائل (جو قانون میں معتبر ہیں) تین اقسام کی ہیں ۔ ایک عقلی دلائل ' جو خود اپنی ذات کی بنا پر دلیل ہیں ۔ دوسری شرعی دلائل ' وہ شرع کی تعین سے دلائل بنی ہیں ۔ تیسری وضعی دلائل ' ان سے مراد لغت کے اعتبار سے ان کا دلیل بننا ہے (۲۴)

اس پر امام شوکانی تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اجتہاد کی بنیاد بلاشرکت غیرے شرعی دلائل پر ہے نہ کہ عقلی دلائل پر - اور چونکہ عقل قانون سازی کا ماخذ نہیں - اس لئے مجتہد بننے کے لئے عقلی علوم کا عالم ہونا ضروری نہیں ہے (۲۰) اگرچہ قرون وسطی کے متاخرین اصولیین اجتہاد کی شرائط میں عام طور پر عقلی علوم کی مہارت شامل نہیں کرتے اس ضمن میں امام غزالی اور امام رازی صرف دو مستثنیات ہیں ' لیکن جیسے جیسے ہم ہم آگے بڑھتے ہیں ' شرائط اجتہاد کے سلسلے میں دوسرے علوم کی فہرست لمبی ، بھاری بھرکم بلکہ محض ضابطہ پورا کرنے والی اور مصنوعی ہوتی جاتی ہے -

امام آمدی کا کہنا ہے کہ مجتہد کو دین کے اصول و مبادی کا جس طرح کہ عقائد کے ضمن میں انہیں بیان کیا گیا ہے ' علم ہونا چاہئے - یعنی یہ کہ اللہ تعالی اپنی صفات کے ساتھ موجود ہے - وہ صاحب اوامر و نواہی ہے - نبی علیہ الصلوۃ و السلام کی رسالت برحق ہے - اور یہ رسالت ہم تک پہنچی ہے - مجتہد کے لئے ضروری نہیں کہ وہ علوم دینیہ کے ایک ماہر کی طرح ان تمام امور کی فلسفیانہ تفصیلات جانے ، مزید برآں مجتہد کو جاننا چاہئے کہ شریعت کے اصول و مبادی سے قوانین کا کس طرح استنباط کیا جاتا ہے اور اسے اس قابل ہونا چاہئے کہ وہ ان استنباطات کو واضح طور پر پیش اور مرتب کر سکے - چنانچہ اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ سنت کے متضمنات، اسمائے الرجال کے نقطہ نظر سے نقد حدیث ' شان نزول ' اور نسخ و منسوخ جانتا ہو - نیز اسے عربی زبان بڑی اچھی طرح جاننی چاہئے ' لیکن یہ ضروری نہیں کہ وہ عربی کے علم لسانیات کا ماہر ہو - یہ ہیں شرائط مجتہد مطلق کے لئے - جہاں تک جزوی مجتہد کا تعلق ہے ' جسے چند ایک مخصوص مسائل ہی سے سابقہ پڑتا ہے ' تو اس کے لئے ان تمام علوم کا جاننا ضروری نہیں - اس کے لئے صرف ان مسائل ہی کا جاننا کافی ہے' جو اس کے پیش نظر ہیں -

مسلمان علمائے اصول فقہ کے ہاں یہ سوال مابہالنزاع ہے کہ اجتہاد مطلق کی استعداد رکھے بغیر کیا جزوی اجتہاد کسی طرح بھی ممکن ہے ؟ - اگرچہ اکثریت نے بظاہر اس طرح کی تقسیم کی تائید کی ہے - ' لیکن اس کے خلاف

بھی یقیناً بعض لوگ ہیں۔ جزوی اجتہاد کے امکان کی تائید میں اور اس کے خلاف ابن الحاجب (متوفی ۶۴۶ھ) کی اصول فقہ کی مشہور کتاب پر شرح لکھتے ہوئے ابن اللاہجی (متوفی ۶۰۶ھ) نے دلائل دئیے ہیں - جیسے کہ ہم پہلے بتا آئے ہیں۔ اجتہاد جزوی اور اجتہاد مطلق کی اس طرح کی بنیادی تقسیم ہمیں مصنوعی سی معلوم ہوتی ہے - بے شک یہ صحیح ہے کہ ایک آدمی مثال کے طور پر قانون معاہدہ کا ماہر ہو - اور وہ پورے قانون کے بارے میں بہت بلند ذہن نہ رکھے ، لیکن یقیناً یہ بات کچھ زیادہ اہم نہیں - کیونکہ اگر وہ اپنی صلاحیت سے کام لے ، تو وہ قانون کی دوسری شاخوں میں بھی اسی طرح ماہر ہو سکتا ہے - اس بارے میں بنیادی طور پر اہم چیز اس کا ذہنی مرتبہ ہے (اگر ایک ماہر قانون کے نتائج اجتہاد کو لوگوں کی نظروں میں باوقار ہونا ہے ، تو امام غزالی کی رائے میں ذہنی مرتبے کے ساتھ اخلاقی مرتبہ بھی شامل ہونا چاہئے) جس کے متعلق ہماری اصول فقہ کی کتابوں میں نسبتاً بہت کم لکھا گیا ہے -

مثال کے طور پر حدیث 'تفسیر' رواۃ احادیث کی تاریخی چھان بین اور وہ مسائل جن پر پہلے اجماع ہو چکا ہے (ان علمائے اصول فقہ کے نزدیک جو اجماع کے قائل ہیں) ان پر مشتمل روایتی علمی تربیتوں کی یہ فہرست یقیناً بظاہر بڑی مرعوب کن ہے اور پہلی نظر میں ان کا حصول بڑا مشکل معلوم ہوتا ہے لیکن اگر اس فہرست اور اس کے مشمولات کا توجہ سے جائزہ لیا جائے تو ہمیں یہ ضرورت سے زیادہ دکھائی نہیں دیتی - اس میں شک نہیں اسلام کے اولین مجتہدین کے ہاں اس طرح کی علمی تربیتوں کا وجود نہ تھا - ان کے زمانے میں بہت کم علمی مواد تھا - جس کا ان کو مطالعہ کرنا پڑتا تھا اور وہ اس لئے کہ ان کے زمانے میں یہ علمی مواد موجود ہی نہ تھا - اور یہ واقعہ ہے کہ یہی اور ان سے بعد میں آنے والے بزرگ تھے جو اس علمی مواد کو وجود میں لائے - جیسے جیسے زمانہ آگے بڑھتا گیا اور مسلمان دین کے اصلی ذرائع علم سے دور ہوتے گئے - ایک لحاظ سے ان کا کام مشکل تر ہوتا گیا کیونکہ ضروری ذہنی استعداد کے حصول کے علاوہ ، تاریخی علمی مواد جس کا انہیں مطالعہ کرنا پڑتا تھا ، روزبروز زیادہ ہوتا گیا اور یہ قدرتی طور پر ہونا تھا - چنانچہ

جب اقبال یہ کہتے ہیں۔ ''اس درجے کے اجتہاد (اجتہاد مطلق) کے نظریاتی امکان کو تو سنی مانتے ہیں، لیکن جب سے کہ فقہی مذاہب وجود میں آئے ہیں عمل میں اس کا ہمیشہ انکار کیا جاتا رہا ہے۔ اور وہ اس طرح کہ اجتہاد مطلق کے تصور کے ساتھ ایسی شرطیں لگا دی گئی ہیں کہ ایک شخص میں ان کا جمع ہونا قریب قریب ناممکن ہے،، (۲۹) تو ان کا اشارہ علمائے اصول فقہ کی طرف سے کسی قسم کی بیان کردہ شرطوں کی طرف نہیں ہو سکتا۔ بلکہ اس سے ان کی مراد صرف علماء کی عمل اجتہاد کے لئے نارضامندی یا عمل اجتہاد کی اجازت نہ دینے کی طرف اشارہ کرنا ہے۔ تاہم اگر نظری اعتبار سے دیکھا جائے تو شرائط اجتہاد کا پورا کرنا بہت زیادہ مشکل نہیں۔ اس بارے میں اہم بات یہ ہے جیسا کہ اقبال ہمیں بتاتے ہیں کہ اجتہاد کا عملی طور پر انکار کیا جاتا رہا ہے۔ اس ضمن میں اجتہاد کا دروازہ عملاً بند ہو جانے کے متعلق اقبال نے جو اسباب گنائے ہیں، یقیناً وہ صحیح ہیں۔ عملاً اجتہاد سے انکار ان خارج سے عائد کردہ حد سے زیادہ سخت شرطوں کا نتیجہ نہ تھا بلکہ اس کی وجہ فقہی نظام کو جب وہ ایک دفعہ مدون اور مفصل طور پر مرتب ہو گیا، دوام بخشنے کی زبردست خواہش تھی تاکہ امت مسلمہ میں اتحاد اور باہمی اتصال قائم ہو اور وہ دوام پذیر رہے۔ ہم اس کتاب کے شروع میں بار بار یہ بتا چکے ہیں کہ قانون کی حدود میں خود تحریک حدیث جس کی طرح امام شافعی نے ڈالی تھی قانونی اور اعتقادی انتشار کے متوقع خطرے کے پیش نظر یکسانیت کو بروئے کار لانے کی ایک کوشش تھی۔ اس کے بعد جیسا کہ علامہ اقبال بتاتے ہیں۔ خلافت بغداد کی تباہی اور اسلامی دنیا کی سیاسی وحدت کے درہم برہم ہو جانے کے بعد مذہبی قیادت کا اور بھی زیادہ زور قانون اور دوسرے اداروں کے ذریعہ امت کی وحدت بحال رکھنے پر مرکوز رہا۔ بے شک اس کی وجہ سے اسلامی دنیا میں اس اتحاد کا دور دورضرور رہا۔ لیکن اس کی قیمت یہ دینی پڑی کہ اسلامی دنیا کی اندرونی نشو و نما رک گئی اور اسلامی دنیا کو اس امر کا اٹھارویں اور انیسویں صدی میں غیر ملکی طاقتوں کے غلبے کے وقت اچانک انکشاف ہوا۔ لیکن نظری سطح پر اجتہاد کا دروازہ ہمیشہ کھلا رہا ہے اور اصول فقہ کے کسی بھی عالم نے اس دروازے کو بند نہیں کیا۔ اجتہاد کے عملاً بند ہو جانے کے

جو اسباب علامہ اقبال نے گنائے ھیں، انمیں نظام تعلیم کے بتدریج مٹتے چلے جانے کی وجہ سے جس کا ھم اس سے پہلے باب میں ذکر کر چکے ھیں - عقلی معیاروں کا بتدریج گرتے جانا اور سالہا سال تک مسلمانوں کے دانشور طبقوں کی کمزوری کا بھی لازماً اضافہ کرنا چاھئے -

حواشی

(۱) اگرچہ باقاعدہ طور پر جیسا کہ ھم نے اس باب کے آخر میں بتایا ھے " اجتہاد کا دروازہ " کبھی بند نہیں کیا گیا، لیکن تقلید اتنی عام ھو گئی کہ عملاً اجتہاد کا وجود باقی نہ رھا ۔ شروع میں تقلید کی سفارش صرف عام آدمی کے لئے کی گئی تھی، لیکن ایک عرصے تک یہ تسلیم کیا جاتا رھا کہ ایک عام آدمی بھی اتنی نظر رکھتا ھے کہ وہ باھم متخالف خیالات کے درمیان فیصلہ کرسکے ۔ البتہ بعد میں تقلید نے اسلامی معاشرے کے تمام ارکان کو اپنی لپیٹ میں لے لیا ۔ خاص طور پر امام ابن تیمیہ کے بعد سے تقلید کے خلاف آوازیں اٹھتی رھی ھیں ۔ اور اس زمانے سے تقلید اور اجتہاد کے دروازے کا بند کیا جانا (شروع کی نسلوں کے بجائے) اپنے سے کچھ پہلے کی نسلوں کی طرف منسوب کیا جاتا رھا ھے ۔ خاص طور پر اٹھارھویں صدی کی اسلامی اصلاحی تحریکوں کے بعد اجتہاد کی ضرورت پر زور بڑھ گیا ھے ۔ اور جب سے اسلامی معاشرے کے تمام شعبوں پر نئی قوتوں کا دباؤ پڑا ھے، مسلمان تجدید پسندوں نے اور بھی زور سے اور مزید شدت کے ساتھ اجتہاد کی حمایت شروع کردی ھے ۔

(۲) کتاب الاحکام فی اصول الاحکام۔ الامدی جزو اول ص ۱۱۳ ۔ مطبوعہ مطبعۃ المعارف قاھرہ ۔

" اعلم لله لا حاکم سوی الله تعالی ، ولا حکم الا ما حکم بہ ۔ و یتفرع

علیه ان العقل لا یحسن ولایقبح ولا یوجب بشکر المنعم و انه لا حکم قبل ورود الشرع .... "

(٣) اصل کتاب کا ص ١٣٨۔

(٣) اصل کتاب کا ص ١٣٥ ۔

(د) کتاب الاعتصام۔ الشاطبی - جزو ثالث ص ٢١٦ ۔

وقد دخل فی هذه الکلیة ذوات الاشیاء جملة و تفصیلا، و صفاتها و احوالها و احکامها جملة و تفصیلا : فالشیٔ الواحد من جملة الاشیاء یعلمه الباری تعالی علی التمام و الکمال، بحیث لا یعزب عن علمه مثقال ذرة لا فی ذاته ولافی صفاته ولا فی احواله ولا فی احکامه، بخلاف العبد فان علمه بذلک الشی قاصر ناقص ، تعقل (لعل اصله : سواء کان فی تعقل ذاته او صفاته الخ) او صفاته او احواله او احکامه ، وهو فی الانسان امر مشاهد محسوس لا یرتاب فیه عاقل تخرجه (ای تؤدبه و تدربه) التجربة اذا اعتبرها الانسان فی نفسه ۔

(٦) کتاب الاعتصام۔ الشاطبی جزو ثالث ص ٢١٨ - یه پوری بحث ص ٢١٤ سے شروع هوتی ہے ۔

(ے) کتاب الاحکام فی اصول الاحکام جزو اول ص ١١٣ ۔

"مذهب اصحابنا واکثر العقلاء ان الافعال لاتوصف بالحسن والقبح لذواتها و ان العقل لا یحسن ولایقبح، و انما اطلاق اسم الحسن والقبح عندهم باعتبارات ثلاثة ، اضافیة غیر حقیقیة ۔

اولها ، اطلاق اسم الحسن علی ما و افق الغرض ، و القبیح علی ما خالفه ۔ ولیس ذلک ذاتیاً لا ختلافه و تبدله بالنسبة الی اختلاف الاغراض بخلاف اتصاف المحل بالسواد و البیاض ۔

و ثانیها ، اطلاق اسم الحسن علی ما امر الشارع بالثناء علی فاعله ویدخل فیه افعال الله تعالی ، و الواجبات و المندوبات دون المباحات و اطلاق اسم القبیح علی ما امر الشارع بذم فاعله ویدخل فیه الحرام، دون المکروه و المباح، وذلک ایضاً مما یختلف باختلاف ورود امر الشارع فی الافعال ۔

(۸) کتاب الاحکام فی اصول الاحکام الامدی جزو چهارم ص ۲۲۲-۲۲۳ -

" اما الکتاب فقوله تعالی " فاعتبروا یا اولی الابصار " امر بالاعتبار علی العموم لاهل البصائر ' و النبی علیه السلام اجلهم فی ذلک ' فکان داخلا فی العموم ... و ایضاً قوله تعالی "و شاورهم فی الامر" و المشاورة انما تکون فیما یحکم فیه بطریق الاجتهاد لا فیما یحکم فیه بطریق الوحی و ایضاً قوله تعالی بطریق العتاب للنبی علیه السلام فی اساری بدر — و ذلک یدل علی ان ذلک کان بالاجتهاد لا بوحی و ایضاً قوله تعالی "عفا الله عنک لم اذنت لهم" عاتبه علی ذلک و نسبه الی الخطا ...

(۹) کتاب الاحکام فی اصول الاحکام جزو چهارم ص ۲۳۰ -

"انا لا نسلم ان کل اجتهاد فی الاحکام الشرعیة عرضة للخطا' بدلیل اجماع الصحابة علی الاجتهاد - و اجتهاد النبی علیه السلام غیر متقاصر عن اجتهاد اهل الاجماع، فکان معصوماً فیه عن الخطایا

(۱۰) کتاب الاحکام فی اصول الاحکام جزو چهارم ص ۲۳۲-

"و اجتهاد النبی علیه السلام لایتقاصر عن اجتهاد الامة الذین ثبتت عصمتهم بقول الرسول ' ان لم یکن مترجحاً علیه -

(۱۱) کتاب الاعتصام ص ۲۵۱ -

" ان یکون مجتهدا فیها ' فحکمه ما اداه الیه اجتهاده فیها ' لان اجتهاده فی الامور التی لیست دلالتها واضحة انما یقع موقعه علی فرض ان یکون ما ظهر له هو الاقرب الی قصد الشارع و الاولی بادلة الشریعة ...

(۱۲) کتاب الاعتصام ص ۲۵۵ -

" و العامی جاهل بمواقع الاجتهاد فلا بدله ممن یرشده الی من هو اقرب الی الحق منهما - و ذلک انما یثبت للعامی بطریق جملی' وهو ترجیح لاحدهما علی الآخر بالاعلمیة و الافضلیة ...... "

(۱۳) کتاب الاحکام فی اصول الاحکام جزو چهارم ص ۲۳۰ -

" ... واما الاجتهاد فعلی قولنا بان کل مجتهد مصیب' فالنبی اولی ان یکون

مصیبا فی اجتهاده، و انخطا فی الاجتهاد مبنی علی ان الحکم عند الله تعالی واحد فی کل واقعة فی نفس الامر، ولیس کذلک بل الحکم عند الله فی کل واقعة ما ادی الیه نظر المجتهد

(۱۳) کتاب الاعتصام جزو ثالث ص ۱۶۸-

" ... الاتری ان العلماء جزموا القول بان النظرین لا یمکن الاتفاق علیها عادة "

(۱۵) کتاب الاعتصام جزو ثالث ص ۲۱۶-۲۱۸ -

"... لان المعلومات لا تختلف باختلاف الانظار لانها حقائق فی انفسها ، فلا یمکن ان یکون کل مجتهد فیها مصیب — کما هو معلوم فی الاصول — و انما المصیب فیها واحد ، وهو لا یتعین الا بالدلیل وقد تعارضت الادلة فی نظر الناظر ... "

(۱۶) کتاب الاعتصام جزو ثالث ص ۲۱۸ -

"ولا یقال : ان هذا قول الامامیه لانا نقول : بل هو یلزم الجمیع ... "

(۱۷) کتاب الاحکام فی اصول الاحکام جزو چهارم ص ۲۳۶ -

" لکن منهم من قال بانه لا دلیل علیه، و انما هو مثل دفین یظفر به حالة الاجتهاد بحکم الاتفاق، فمن ظفر به فهو مصیب ومن لم یصبه فهو مخطیٔ "

(۱۸) کتاب الاعتصام جزو ثالث ص ۱۶۸ -

" ... و ان حصل التعیین بالاجتهاد، فالاجتهاد لا یقتضی الاتفاق علی محله - الاتری ان العلماء جزموا القول بان النظرین لا یمکن الاتفاق علیهما عادة ؟ فلو تمیزوا بالنص لم یبق اشکال - بل امر الخوارج علی ما کانوا علیه و ان ......

(۱۹) کتاب الاحکام فی اصول الاحکام ص ۲۲۳-۲۲۴ -

" ... فان کان من الکبائر، فقد اتفقت الامة سوی الحشویة ومن جوز الکفر علی الانبیاء ، علی عصمتهم عن تعمده من غیر نسیان ولا تاویل، و ان اختلفوا فی

ان مدرک العصمة السمع، کما ذهب اليه القاضی ابو بکر والمحققون من اصحابنا، او العقل کما ذهب المعتزلة ـ و اما ان کان فعل الکبیرة عن نسیان أو تاویل خطاء ، فقد اتفق الکل علی جوازه ، سوی الرافضه" ـ

(۲۰) کتاب الاحکام فی اصول الاحکام ص ۳۳۲ ـ

" و اما بعد النبوة، فالاتفاق من اهل الشرائع قاطبة علی عصمتهم عن تعمد کل ما یخل بصدقهم فیما دلت المعجزة القاطعة علی صدقهم فیه من دعوی الرسالة و التبلیغ عن الله تعالی ـ و اختلفوا فی جواز ذلک علیهم بطریق الغلط و النسیان ، فمنع منه الاستاذ ابو اسحاق و کثیرا من الائمة ، لما فیه من مناقضة دلالة المعجزة القاطعة و جوزه القاضی ابو بکر ، مصیراً منه الی ان ما کان من النسیان و فلتات اللسان غیر داخل تحت التصدیق المقصود بالمعجزه وهو الاشبه"

(۲۱) سوره القلم (۹۸) : ۴ ـ و انک لعلی خلق عظیم

(۲۲) سورة الاحزاب (۳۳) : ۲۱ ـ لقد کان لکم فی رسول الله اسوة حسنة

(۲۳) سورة طه (۲۰) : ۱۱۰ ـ وقل رب زدنی علماً

(۲۴) المستصفی من علم الاصول ـ مطبوعه قاهره سنه ۱۹۳۷ء جزو ثانی ص ۱۰۲ ـ سطر ۱۱

" ... فیعلم ان الادلة ثلاثة ـ عقلیة تدل لذاتها وشرعیة صارت اداة بوضع الشرع و وضعیة وهی العبارات اللغویه ... "

(۲۵) ارشاد الفحول، قاهره ـ ۱۳۴۷ھ ـ ص ۲۲۲ ـ

" وقد اختلفوا فی اشتراط العلم بالدلیل العقلی فشرطه جماعة منهم الغزالی والفخر الرازی ولم یشترطه الاخرون وهو الحق لان الاجتهاد انما یدور علی الادلة الشرعیة لاعلی الادلة العقلیة ومن جعل العقل حاکماً فهو لایجعل ما حکم به داخلاً فی مسائل الاجتهاد "

26 - Mohammad Iqbal Reconstruction of Religious thought in Islam_Lahore 1960—P. 149.

الـــدفاع فی الاســـلام

ـــ ۲ ـــ

ابو سلمان شاہجہانپوری

نفیر کا مطلب

چونکہ جابجا نفیر کا لفظ آیا ہے۔ اس سے یہ بات بھی صاف ہوجانی چاہئیے کہ نفیر عام سے مقصود کیا ہے ؟ مقصود یہ ہے کہ دفاع کی ضرورت پیش آ جائے اور ہر شخص کو اس کا علم ہو جائے یا یہ مقصود ہے کہ جب تک کوئی بلانے والا مسلمانوں کو نہ بلائے گا نفیر عام کی حالت پیدا نہ ہوگی ؟ اس کا جواب شاہ ولی اللہ رح نے موطا کی شرح میں دے دیا ہے ۔

" نزدیک استنفار جہاد فرض علی الاعیان می شود ۔ استنفار را چوں منقح کنیم حاصل شود حالتے کہ مقتضائے استنفار شدہ است از قصد کفار بلاد مارا " و قیام حرب درمیان جیوش مسلمین و کافرین ' و عدم کفایہ ازاں مسلمانان' و انچہ بداں ماند ۔

(مسوی جلد ۲-۱۲۹)

شاہ صاحب کے بیان سے یہ بات واضح ہو گئی کہ نفیر کی صورت کیا ہے ؟ تو یہ ضرور نہیں کہ کوئی خاص شخص مسلمانوں کو یہ کہہ کر پکارے کہ اٹھو جہاد کرو ۔ مقصود یہ ہے کہ ایسی حالت پیدا ہو جائے جو مقتضائے نفیر ہے ۔ پس جب غیر مسلموں نے اسلامی ملکوں کا قصد کیا اور مسلمانوں اور کافروں میں لڑائی شروع ہو گئی تو جہاد فرض ہو گیا اور جب دشمنوں کی طاقت ان ممالک کے مسلمانوں سے زیادہ قوی ہوئی اور ان کی شکست کا خوف ہوا ' تو یکے بعد دیگرے تمام مسلمانان عالم پر فرض ہو گیا ۔ خواہ کوئی پکارے یا نہ پکارے ۔ پکارنے والا نہیں ہے تو یہ مسلمانوں کی بد قسمتی و بد حالی ہے ، ان کا فرض ہوگا کہ داعی و امیر کا انتظام کریں ۔ یہی حالت

تمام فرائض کا ہے ۔ نماز کا جب وقت آ جائے تو خواہ موذن کی صدائے " حی علی الصلوۃ " سنائی دے یا نہ دے ، وقت کا آ جانا وجوب کے لئے کافی ہوتا ہے ۔

احکام قطعیہ دفاع

غرض کہ " دفاع " اسلام کے ان بنیادی حکموں میں سے ہے ، جن کو ایک مسلمان مسلمان رہ کر کبھی ترک نہیں کر سکتا۔ اگر ایک مسلمان کے دل میں رائی برابر بھی ایمان کی محبت باقی رہ گئی ہے تو اس کی طاقت سے باہر ہے کہ اللہ کی یہ صدائے حق سنے اور از سر تاپا کانپ نہ اٹھے ۔

یا ایھا الذین آمنوا ! مالکم اذا قیل لکم انفروا فی سبیل اللہ اثاقلتم الی الارض ؟ ارضیتم بالحیوۃ الدنیا من الآخرۃ فما متاع الحیوۃ الدنیا فی الاخرۃ الاقلیل (۹:۳۹)

مسلمانو! تمھیں کیا ہو گیا ہے کہ جب تم سے کہا جاتا ہے " اللہ کی راہ میں نکل کھڑے ہو تو تمہارے قدموں میں حرکت نہیں ہوتی اور زمین پر ڈھیر ہوئے جاتے ہو ؟ کیا تم نے آخرت کو چھوڑ کر صرف دنیا ہی کی زندگی پر قناعت کر لی؟ اگر یہی بات ہے تو یاد رکھو جس زندگی پر ریجھے بیٹھے ہو وہ آخرت کے مقابلے میں بالکل ہی ہیچ ہے ۔

اس کے بعد فرمایا :

الا تنفروا یعذبکم عذابا الیما ویستبدل قوماً غیرکم ولاتضروہ شیئا واللہ علی کل شئی قدیر ۔

یاد رکھو ! اگر تم نے حکم الہی سے سرتابی کی اور وقت کے آنے پر بھی راہ حق میں کمر بستہ نہ ہوئے تو اللہ نہایت ہی سخت عذاب میں ڈال کر اس کی سزا دے گا اور تمہارے سوا کسی دوسری قوم کو خدمت اسلام کے لئے کھڑا کر دے گا ،

تم چھانٹ دیے جاؤ گے کلمہ حق تمہارا محتاج نہیں ہے تم ہی
اپنی زندگی و نجات کے لئے اس کے محتاج ہو ۔

اسلام اور مسلمانوں کی مخالفت ، ان کی حکومتوں کے مٹانے اور ان کی آبادیوں اور شہروں کو آپس میں بانٹ لینے کے لئے کفار ایک دوسرے کے ساتھی اور حامی ہیں ۔

والذین کفروا بعضھم اولیاء بعض ۔

جن لوگوں نے راہ کفر اختیار کی تو وہ ایک دوسرے کے ساتھی اور مددگار ہیں مسلمانوں کی مخالفت میں خزانوں کے خزانے خرچ کر ڈالتے ہیں ۔

والذین کفروا ینفقون اموالھم لیصدوا عن سبیل اللہ ۔

جن لوگوں نے راہ کفر اختیار کی ، تو وہ حق کی مخالفت میں اپنا مال خرچ کر رہے ہیں ۔

پس مسلمانوں کی بھی سب سے بڑی اسلامی و ایمانی خصلت یہ قرار پائی کہ :

والمؤمنون والمؤمنات بعضھم اولیاء بعض (۹ : ۷۲)

مسلمان مرد اور مسلمان عورتیں باہم ایک دوسرے کی رفیق و مددگار ہیں !

اور اسی بناء پر مسلمانوں کا فرض ٹھہرا کہ اگر دنیا کے کسی ایک اسلامی حصہ پر غیر مسلم حملہ کریں اور وہاں کے مسلمان ان کے مقابلہ کی کافی قوت نہ رکھتے ہوں یا بالکل مغلوب و مقہور ہو گئے ہوں تو تمام دوسرے حصص عالم کے مسلمانوں پر فرض ہے کہ ان کی یاوری و اعانت کے لئے اسی طرح اٹھ کھڑے ہوں ۔ جس طرح خود اپنی آبادیوں کی حفاظت کے لئے اٹھتے اور اپنی جان و مال سے اسی طرح مدد دیں جس طرح خود اپنے گھر بار کی حفاظت کے لئے مدد دیتے ۔

یہ نہ کوئی نیا مذہبی اجتہاد ہے ، نہ کوئی پولیٹکل فتویٰ - تمام دنیا کے مسلمان فقہ و قوانین شریعت کی جو کتابیں صدیوں سے پڑھتے پڑھاتے آئے ہیں اور جو چھپی ہوئی بازاروں میں ہر جگہ ملتی ہیں اور جن پر عدالتوں میں عمل کیا جا رہا ہے ان سب میں یہ احکام موجود ہیں - اسلامی دینیات کا کوئی طالب علم ایسا نہیں ملے گا جو ان حکموں سے بے خبر ہو - اور پھر ان سب کے اوپر مسلمانوں کی کتاب اللہ ہے جو اپنے ہر پارہ اور ہر سورۃ کے اندر اس حکم کا اعلان اور اس قانون کی پکار تیرہ صدیوں سے بلند کر رہی ہے - لوح السالی کی کامل بیس نسلیں گزر چکیں ، اور یہ احکام اپنی یکساں ، غیر مبدل ، اٹل ، اور لا انتہا طاقت کے ساتھ مسلمانوں کے دلوں پر حکمرانی کر رہے ہیں -

ترتیب وجوب دفاع

(ترتیب وجوب دفاع کے متعلق اشارہ کیا جا چکا ہے لیکن ضروری ہے کہ مسئلہ کے اس پہلو کی مزید تشریح کر دی جائے) -

جب دفاع کا فرض عین ہونا واضح ہو گیا ، تو اب معلوم ہونا چاہئے کہ اس فرض کی انجام دہی کے لئے شریعت نے ایک خاص ترتیب اختیار کی ہے - عقل و حکمت کی بنا پر وہی اس معاملہ کی قدرتی اور صحیح ترتیب ہو سکتی تھی - صورت اس کی یہ ہے کہ جب غیر مسلموں نے کسی اسلامی حکومت اور آبادی کا قصد کیا تو اس ملک کے تمام مسلمانوں پر یہ مجرد قصد اعداء دفاع فرض عین ہو گیا - باقی رہے دیگر ممالک کے مسلمان تو اگر زیر جنگ مقامات کے مسلمان دشمن کے مقابلے کے لئے کافی قوت نہیں رکھتے ، دشمن بہت زیادہ قوی ہے یا رکھتے ہیں اور غفلت و تساہل کرنے لگے ہیں تو اس حالت میں یکے بعد دیگرے تمام دنیا کے مسلمانوں پر بھی دفاع فرض عین ہو جائے گا بالکل اسی طرح جیسے نماز اور روزہ مگر صورت اس کی یوں ہو گی کہ پہلے ان مقامات سے قریب تر مقام کے مسلمانوں پر واجب ہوگا ، پھر ان سے قریب پر ، پھر ان سے قریب تر پر - حتیٰ کہ مشرق و مغرب ، جنوب و شمال تمام اکناف عالم کے مسلمانوں پر یکے بعد دیگرے فرضیت عائد ہو جائے گی -

اس وقت سارے فرائض ، سارے وظائف ، سارے کام ملتوی کر دینے چاھئیں بمجرد اطلاع ہر مسلمان کو اپنی تمام قوتوں اور تمام سامانوں کے ساتھ وقف دفاع ملت جہاد فی سبیل اللہ ہو جانا چاھئیے اور قیام دفاع کے لئے شرعاً جن جن وسائل و انتظامات کی ضرورت ہے - سب کو مل جل کر ان کا انصرام کرنا چاھئیے - اگر کسی آبادی میں مسلمانوں کا کوئی امام و پیشوا نہیں ہے جو نظم و قیام اپنے ھاتھ میں لے تو سب کا فرض ہوگا کہ پہلے امام و امیر کا انتظام کریں ، پھر جن جن وسائل کی ضرورت ہو ، ان کے حصول کے لئے ہر ممکن تدبیر و سعی کام میں لائیں - اگر ایسا نہ کیا گیا تو سب اللہ کے حضور جوابدہ ہوں گے - سب مبتلائے معصیت و فسق ہوں گے ، ایسی معصیت ، ایسا فسق ، ایسا عدوان ، ایسا نفاق جس کے بعد صرف کفر ہی کا درجہ ہے -

فتح القدیر میں ہے :

فیجب علی جمیع اهل تلك البلدة النفر وكذا من يقرب منهم ان لم يكن باهلها كفاية ، وكذا من يقرب ممن يقرب ان لم يكن بمن يقرب كفاية ، او تكاسلوا ، او عصوا ، وهكذا الى ان يجب على جميع اهل الاسلام شرقاً و غرباً -

(جلد ۲ صفحہ ۸۲۰)

اگر غیر مسلموں نے حملہ کیا تو پھر اس شہر کے تمام باشندوں پر دفاع کے لئے اٹھ کھڑا ہونا فرض عین ہو جائے گا اور اگر دشمن زیادہ طاقتور ہیں اور مقابلہ کے لئے وہاں کے مسلمان کافی نہیں ، تو جو مسلمان ان سے قریب ہوں گے ان پر بھی فرض عین ہوجائیگا ، اور اگر وہ بھی کافی نہیں یا انہوں نے سستی کی یا دانستہ انکار کیا تو پھر ان تمام لوگوں پر جو ان سے قریب ہوں ، یہ فرض عائد ہوگا - اسی طرح یکے بعد دیگرے اس کا وجوب منتقل ہوتا جائے گا حتیٰ کہ تمام مسلمانوں پر مشرق میں ہوں یا مغرب میں ، دفاع کے لئے اٹھ کھڑا ہونا فرض ہو جائے گا -

ایسا ہی تمام کتب معتمدہ فقہ وحدیث میں ہے۔ عبارتوں کے نقل و ترجمہ میں طول ہوگا۔ رد المختار وغیرہ شروح میں ذخیرہ سے نقل کیا ہے :

" فاما من ورائھم ببعد من العدو ، فھو فرض کفایة علیھم حتی یسعھم ترکه، اذا لم یحتیج الیھم بان عجز من کان بقرب من العدو عن المقاومة ، او لم یعجزوا عنھا لکنھم تکاسلوا ، فانه یفترض علی من یلیه فرض کالصلوٰة والصوم لایسعھم ترکه ، وثم وثم الی ان یفترض علی جمیع اھل الاسلام شرقاً و غرباً "

جو لوگ علیٰ علاقوں میں دشمن سے دور ہوں ان پر (قتال) فرض کفایہ ہوگا ، یہاں تک کہ اس کے ترک پر مؤاخذہ نہ ہوگا جب کہ اس کی ضرورت نہ پڑی لیکن جو دشمن سے قریب ہوں وہ مقابلہ و استقامت کی طاقت رکھتے ہوئے سستی کریں یا طاقت نہ رکھتے ہوں ضرورت پیش آئے پر ان پر بہر حال یہ نماز ، روزے کی طرح فرض ہوگا اور اسے ترک نہیں کیا جا سکتا چنانچہ اس طرح مشرق و مغرب کے تمام اھل اسلام پر یہ فرض ہو جاتا ہے ۔ اور عنایہ شرح ہدایہ میں ہے ۔

« ثم الجھاد یصیر فرض عین عند النفیر العام علی من یقرب من العدو وھو یقدر علیھم الا اذا احتیج الیھم ، اما بعجز القریب، و اما للتکاسل ، فحینئذ یفرض علی من یلیھم » الخ

چنانچہ عام اعلان کے بعد دشمن کے قریب تر علاقوں والے صاحب قدرت لوگوں پر جہاد (قتال) فرض عین ہو جاتا ہے لیکن جو لوگ ان کے عقب میں ہیں ان پر فرض نہیں ہوتا جب تک کہ

ضرورت پیش نہ آئے ۔ خواہ قریب کے لوگ قتال سے عاجز ہوں یا سستی کریں ، اس وقت یہ ان سب پر فرض ہو جاتا ہے ۔

اور شرح موطا میں ہے :

فان لم تقع الکفایة بمن نزل بهم ، یجب علی من بعد منهم من المسلمین عونهم ،

اگر وہ لوگ جن پر حملہ ہوا، دشمن کے مقابلے میں کافی نہ ہوں تو ان کے عقبی علاقوں کے مسلمانوں پر ان کی مدد واجب ہوگی ۔

البتہ یاد رہے کہ یہ دفاع کی عام صورت ہے ۔ لیکن دو حالتیں شرعاً ایسی بھی ہیں ، جن میں وجوب دفاع کے لئے یک بعد دیگرے اس ترتیب اور الاقرب فالاقرب کی ضرورت باقی نہیں رہتی ' بیک وقت اور بیک دفعہ ہی تمام مسلمانان عالم پر دفاع فرض ہو جاتا ہے ۔

پہلی حالت یہ ہے کہ خلیفہ وقت تمام مسلمانان عالم سے طالب اعانت ہو یا اس کی بے بسی اور بے چارگی کی حالت ایسی ہو جائے کہ بلا تمام مسلمانان عالم کی مجموعی اعانت کے مخلصی اور فتح ممکن نہ ہو ۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اسلام کے عین مرکزی مقام یعنی جزیرہ' عرب پر غیر مسلم حملہ آور ہوں جن کو ہمیشہ غیر مسلم اثر سے محفوظ رکھنا ہر مسلمان پر فرض ہے خواہ وہ دنیا کے کسی حصہ میں بستا ہو۔

فضائل دفاع

اسلامی احکام میں یہ حکم ''دفاع'' جو اہمیت رکھتا ہے' وہ عقائد ضروریہ کے بعد کسی حکم ، کسی فرض ، کسی رکن ' کسی عبادت کو حاصل نہیں ۔ قرآن و حدیث میں بار بار یہ بات بتلائی گئی ہے کہ قومی زندگی اسی عمل کے بقا پر موقوف ہے جب تک مسلمانوں میں یہ جذبہ باقی رہے گا اور اس کام کی راہ میں ہر فرد اپنی جان اور اپنا مال قربان کر دینے کے لئے تیار رہےگا ، اس وقت تک دنیا کی کوئی قوم ان پر غالب نہ آسکے گی ۔ جس دن یہ جذبہ مردہ ہو جائے گا ، اسی دن سے مسلمانوں کی قومی موت بھی شروع ہو جائے گی ۔ چنانچہ قرآن نے مثال میں یہودیوں کی تاریخ پیش کی ہے ۔ جب تک یہودیوں

میں اعتقاداً و عملاً یہ جذبہ باقی رہا حکومت و عزت انہی کے لئے تھی - جب چند گھڑیوں کے عیش و راحت کا عشق قومی زندگی و عزت کے دائمی عیش کی طلب پر غالب آگیا اور اس چیز کو چھوڑ بیٹھے تو ذلت و محکومی کا داغ ہر یہودی کی پیشانی پر لگ گیا اور ہمیشہ کے لئے خوار و ذلیل ہو کر رہ گئے :

ضربت علیھم الذلة والمسکنة وباؤا بغضب من اللہ !

سنن ابو داؤد میں ہے -

اذا ضن الناس بالدینار والدرہم وتبایعوا بالعینة واتبعوا اذناب بقر وترکوا الجھاد فی سبیل اللہ انزل اللہ بھم بلاء فلم یرفعه حتی یرجعوا

یعنی جب کوئی جماعت جہاد فی سبیل اللہ ترک کر دیتی ہے تو اس پر بلائیں نازل ہوتی ہیں جو کبھی دور نہیں ہو سکیں الا یہ کہ وہ اس معصیت سے باز آئیں -

چونکہ شریعت و ملت کے قیام کی اصل بنیاد یہی تھی ، اس لئے ہر حیثیت اور ہر اعتبار سے اس پر زور دیا گیا اور سارے عملوں اور نیکیوں سے جو ایک مسلمان دنیا میں کر سکتا ہے اس عمل کا مرتبہ و اجر افضل و اعلی ٹھہرایا - جس عمل میں جس قدر زیادہ ایثار و قربانی ہوگی ، اتنا ہی زیادہ اس کا اجر و ثواب بھی ہوگا - ظاہر کہ اس عمل سے بڑھ کر اور کس عمل میں مال و جان کا ایثار ہو سکتا ہے -

بخاری و مسلم میں حضرت ابو ہریرہ سے مروی ہے- آنحضرت ص سے سوال کیا گیا " ای العمل افضل " ؟ کون سا عمل سب سے زیادہ فضیلت رکھتا ہے ؟ فرمایا " ایمان باللہ و رسولہ " اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لانا - پوچھا "ثم ماذا"؟ اس کے بعد؟ فرمایا "الجھاد فی سبیل اللہ" اللہ کی راہ میں جہاد !

بخاری میں ابو سعید خدری سے مروی ہے -

قیل أی الناس افضل فقال مومن یجاھد فی سبیل اللہ بنفسه و ماله

"آپ سے پوچھا گیا " سب سے زیادہ افضل آدمی کون ہے -
فرمایا وہ مومن جو اللہ کی راہ میں اپنی جان و مال سے جہاد کرتا ہے
اور فرمایا جہاد فی سبیل اللہ کی ایک صبح یا شام تمام دنیا اور اس
کی نعمتوں سے بہتر ہے اور ان ساری چیزوں سے افضل ہے جن پر سورج
نکلتا اور ڈوبتا ہے !

بخاری میں دو حدیثیں ہیں -

ما کان عبد یموت له عند الله خیر یسره ان یرجع الی الدنیا و ان له الدنیا وما فیها الا الشهید لما یری من فضل الشهادة فانه یسره ان یرجع الی الدنیا فیقتل مرة آخری اور روایت انس ما احد یدخل الجنة یحب ان یرجع الی الدنیا وله ما علی الارض من شئی الا الشهید یتمنی ان یرجع الی الدنیا فیقتل عشر مرات لما یری من الکرامة ۔

حاصل دونوں کا یہ ہے کہ دوبارہ دنیا میں آنے کی کسی کو آرزو نہیں ہو سکتی ، مگر اس کو جو اللہ کی راہ میں شہید ہوا - جب وہ شہادت کا اجرو ثواب دیکھتا ہے تو تمنا کرتا ہے، کاش پھر دنیا میں جا سکوں اور دس مرتبہ اسی طرح اللہ کی راہ میں مارا جاؤں اور مرتبہ شہادت کی عزت و کرامت حاصل کروں ۔

جن لوگوں نے جنگ بدر میں جان نثاریاں کی تھیں اگر کبھی ان سے کوئی لغزش ہوئی اور معصیت میں مبتلا ہو گئے ، تو آپ نے سزا دینے سے انکار کر دیا اور فرمایا -

لعل الله اطلع علی اهل بدر فقال اعملوا ما شئتم ۔

یہ وہ جاں نثار حق ہیں جنہوں نے جنگ بدر میں شرکت کی تھی عجب نہیں کہ اس ایک عمل کے صلہ میں اللہ نے ان کی ساری پچھلی اور آئندہ خطائیں بخش دی ہوں اور کہہ دیا ہو کہ جو جی میں آئے کرو !

طبرانی نے عمران بن حصین سے روایت کی ہے کہ جب شام کے رومیوں کی تیاریوں کی خبر پہنچی تو مدینہ میں مسلمانوں کی حالت نہایت نازک اور کمزور تھی ۔ کسی طرح کا ساز و سامان میسر نہ تھا ۔ حضرت عثمان نے یہ حال دیکھا تو اپنا پورا تجارتی قافلہ آنحضرت کی خدمت میں پیش کر دیا جو شام جانے کے لئے تیار ہوا تھا ۔ اس میں دو سو اونٹ مال و اسباب سے لدے ہوئے تھے اور دو سو اوقیہ سونا تھا ۔

آنحضرت نے فرمایا ۔ « لا یضر عثمان ما عمل بعدها »

اخرجه الترمذي و الحاكم ايضاً من حديث عبد الرحمن بن حباب نحوه ۔

آج کے دن کے بعد سے عثمان خواہ کچھ ہی کرے لیکن کوئی عمل اس کو نقصان نہیں پہنچا سکتا ۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عمل دفاع کے لئے اپنا مال و متاع قربان کرنا خدا اور رسول کی نظروں میں ایسا محبوب و محترم کام ہے، جس کے بعد کوئی برائی بھی صاحب عمل کو نقصان نہیں پہنچا سکتی ۔ کسی عمل ، کسی طاعت ، کسی عبادت کو بھی یہ فضیلت نصیب نہ ہوئی ۔

قرآن بھی ہر جگہ اور بار بار یہی کہتا ہے ۔

الذين آمنوا و هاجروا وجاهدوا في سبيل الله باموالهم و انفسهم اعظم درجة عند الله وأولئك هم الفائزون ۔ يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وجنات لهم فيها نعيم مقيم ۔ خالدين فيها ابداً ان الله عنده اجر عظيم ۔

جو لوگ ایمان لائے، حق کی راہ میں اپنا گھر بار چھوڑا ، اپنی جان و مال سے جہاد کیا ۔ سو اللہ کے نزدیک سب سے زیادہ اور

اونچا درجہ الہی کا ہے - یہی لوگ ہیں کہ دنیا اور آخر میں
کامیاب ہوں گے - اللہ کی طرف سے ان کے لئے بشارت ہے ' اس کی
رحمت ' اس کی محبت بہشتی زندگی کی نعمتیں اور ان کی دائمی اور
ہمیشگی ' سب کچھ الہی کے لئے ہے -

جو لوگ خود اپنی ذات سے جہاد و دفاع میں حصہ نہ لے سکیں مگر مجاهدین کو اپنے مال و متاع سے مدد پہنچائیں ' یا اورکسی قسم کی خدمت انجام دیں ' تو اگرچہ وہ مجاهدین کا اجر و ثواب نہیں پا سکتے - لیکن ان کے لئے بھی اجر ہے اور ساری عبادتوں اور طاعتوں سے بڑھ کر اجر ہے -

ابن ماجہ میں ہے :

من ارسل بنفقة فی سبیل الله و اقام في بیتـه فله بکل
درهم سبع مائة درهم، ومن غزا بنفسه فی سبیل الله وانفق
فی وجهه ذلك، فله بکل درهم سبع مائة الف درهم ،
ثم تلا هذه الایة - و الله یضاعف لمن یشاء ،

یعنی جو مسلمان ایسے وقتوں میں گھر سے نہ نکلا صرف اپنے مال
سے جہاد میں مدد دی تو اس کو ہر ایک درهم کے بدلے سات سو
درهم کا اجر ملے گا - یعنی اس انفاق میں سات سو درهم زیادہ اجر
ہے پھر آپ نے یہ آیت پڑھی " اللہ جس کسی کا اجر و ثواب چاهتا
ہے دو گنا کر دیتا ہے " -

اگرچہ عمل کے اعتبار سے اس فرض کی تکمیل اس وقت لازم و ملزم ہو جاتی ہے جب حملہ' اعداء کی وجہ سے خاص طور پر ضرورت پیش آ جائے - لیکن عزم و استقلال کے لحاظ سے یہ حکم کسی خاص وقت میں محدود نہیں - ہمیشہ اور ہر حال میں مسلمان کا فرض ہے کہ دفاع اعداد کے لئے تیار رہیں اور تیاری کرتے رہیں - جو دل اس عزم و طلب سے خالی ہوا اس پر ایمان کی جگہ نفاق کا قبضہ ہو گیا -

سادہ زندگی اور تعمیری ترقی

ڈاکٹر فضل الرحمن

جب سے کہ موجودہ ' قومی ہنگامی صورت حال ' بروئے کار آئی ہے، پاکستان کے اس تجربے نے واضح طور پر دکھا دیا ہے کہ ایک بامقصد اور بہادر قیادت کے تحت ہماری قومی وحدت کی بنیادیں کتنی ٹھوس اور غیر متزلزل ہیں۔ مزید برآں پاکستان کی سالمیت کے خلاف پاک جارحیت کے مقابلے کے لئے ہمارے ہاں جوش و خروش ' ہمت و جرأت اور ایثار و قربانی کے ایسے چشمے ابل پڑے ہیں جو کبھی نظروں میں نہ تھے۔ غرض اس ہنگامی صورت حال سے ایسی زبردست قوتیں وجود میں آئی ہیں کہ آج کی سب سے اہم ضرورت یہ ہے کہ ان قوتوں سے پوری طرح کام لیا جائے اور انہیں موثر اور تعمیری طور پر نظم و ضبط میں رکھا جائے ' یقیناً سب سے بڑا فوری کام تو ملک کی سالمیت کی حفاظت اور کشمیر کے ظلم کا ازالہ ہے جو صرف مقامی مسئلہ نہیں ' بلکہ بیسویں صدی کی انسانیت کے چہرے پر ایک بدنما داغ ہے۔

اس سلسلے میں دوسرا کام جو ہمیں کرنا ہے ' وہ طویل المیعاد ہے اور ہماری داخلی تعمیر و ترقی سے تعلق رکھتا ہے۔ یہی وہ کام ہے ' جس میں یہ جو بے حد و حساب اور انتہاء توانائی و قوت ایک طوفان کی طرح پھوٹ پڑتی ہے، اسے نظم و ضبط میں رکھنے کے لئے غیر معمولی سلیقے اور واضح فکر کی ضرورت ہے۔ کیونکہ اس قسم کے مواقع میں مصیبت خیز غلط راہوں پر پڑ جانے کے بھی امکانات ہوتے ہیں۔ موجودہ حالات میں بعض ایسے مخصوص عناصر پائے جاتے ہیں ' جنہیں اگر ٹھیک طرح قابو میں نہ رکھا گیا اور انہیں صحیح راہوں پر نہ چلایا گیا ' تو ان کے بے راہ رو ہونے کا خطرہ ہے۔

خواہ ایک طاقت ور ' بے رحم اور کینہ ور دشمن سے قومی آزادی و اقتدار کی حفاظت کرنا ہو، یا کڑوڑوں افراد کو فقر و فاقہ کے مصائب سے بچانے کے لئے ترقیاتی کٹھن کوشش کرنی ہوں۔ اس سلسلے میں جو سخت جد و جہد کی جاتی ہے ' وہ ہمیشہ قربانیوں کا مطالبہ کرتی ہے۔ اور اس کے لئے لازمی ہوتا ہے کہ جسے عام طور پر "سادہ زندگی" سے تعبیر کیا جاتا ہے اس کو اختیار کیا جائے۔ چنانچہ اسی وجہ سے قرآن مجید نے جہاد کے لئے قربانیوں پر اتنا زور دیا ہے۔ دوسری جنگ عظیم کے بعد بھی برطانیہ کو اپنی آزادی و اقتدار کی حفاظت کے لئے سالہا سال تک بہت سی آسائشوں کو تج دینا پڑا۔ اسی طرح

کمیونزم ہولناک قسم کی غریبی کو کم سے کم مدت میں دور کرنے کے لئے جو سخت جد و جہد کرتا ہے ، اس میں بھی اسے قربانیوں اور سختیوں یعنی '' سادہ زندگی '' کا مطالبہ کرنا ہوتا ہے ۔

واقعہ یہ ہے کہ نہ تو اسلام اور نہ بہر حال برطانیہ اور کمیونزم ہی مفید آرام دہ زندگی اور اچھے رہن سہن کی آسائشوں کے مخالف ہیں ۔ یقیناً ان تینوں کی تینوں مثالوں میں یہ سادگی اور سختی خود اپنی مرضی سے اختیار کی جاتی ہے تاکہ آگے چل کر زندگی بہتر ہو سکے (اگرچہ ان میں سے ہر ایک کا بہتر زندگی کے حصول کا اپنا الگ الگ طریقہ ہے)۔

موجودہ صورت حال میں بہت سے ایسے بظاہر طاقت ور ' لیکن سرتا سر سطحی لوگ موجود ہیں جو اخلاقیات کا درس دیتے پھرتے ہیں ۔ اور وہ سادہ زندگی کی جیسا کہ اسلام کے ابتدائی دور میں تھی ، یا اب چین میں ہے ' بطور ایک دائمی طریقہ حیات کے تلقین کرتے ہیں ۔ گویا زندگی کی اچھی چیزوں کی نفی اصلی اور بنیادی نیکی ہے ۔ یہ جسے '' تیسرے درجے کی مخصوص ذہنیت'' کہنا چاہئے ، اس کے حمایتی غریبی کو مقدس مانتے ہیں اور انہوں نے گویا زندگی کی آسائشوں کے بارے میں ایک مریضانہ سا رجحان بنا لیا ہے ۔ ان کی بنیادی خرابی یہ نظر آتی ہے کہ وہ ہمیشہ اچھے رہن سہن اور بد اخلاقی کو ایک دوسرے سے گڈمڈ کرتے ہیں ۔ یہ لوگ نہ صرف یہ کہ اسلام کو صحیح طرح سمجھنے سے قاصر ہیں ۔ بلکہ اس کے ساتھ ساتھ معاشیات کی بنیادی روح کو بھی نہیں سمجھے ۔ اب اگر ایک شخص ان کی تجویز کردہ رائے کو مان لیتا ہے ۔ اور بالکل ابتدائی وضع کی زندگی اختیار کرتا ہے ۔ تو پھر کسی قسم کی معاشی ترقی کا امکان نہیں رہتا ۔ ان اخلاق کے ٹھیکہ داران کو چاہئے کہ وہ ایک صاف اور ستھری زندگی اور ایک ابتدائی زندگی اور ثقافتی اعتبار سے بھرپور زندگی اور ایک بد اخلاقی کی زندگی کے درمیان ضروری فرق کرنا سیکھیں ۔ ہم تو یہ جانتے ہیں کہ قرآن مجید دنیوی مال و متاع کی مذمت کرنے کے برعکس انہیں '' خیر '' اور '' اللہ کی نعمتوں '' سے تعبیر کرتا ہے ۔ اور ان کی ترقی و اضافہ چاہتا ہے ۔ لیکن جب صورت حال کا تقاضا ہو ' تو وہ مسلمانوں سے تمام ضروری قربانیوں کا مطالبہ بھی کرتا ہے۔ خواہ وہ قربانیاں وقت کی ہوں ' یا مال و جائداد کی ' یا خود اپنی جانوں کی ۔

ہماری حکومت نے دفاعی ضروریات کو پورا کرنے کے ساتھ ساتھ تعمیری و ترقیاتی منصوبوں کو جس طرح بحال رہنے دیا ہے ۔ یہ اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ اس معاملے میں ہماری حکومت بھی اسی طرح سوچتی ہے ۔

انتخاب

الموطا ـــ سنت و حدیث ـــ اجتہاد

[۱۳۵۱ھ میں مولانا عبیداللہ سندھی مرحوم کی زیر نگرانی اور ان کے حاشیوں کے ساتھ حضرت شاہ ولی اللہ کی عربی شرح الموطا "المسوی من احادیث الموطا" شائع ہوئی تھی - اس کے شروع میں حضرت شاہ صاحب کی الموطا کی فارسی شرح المصفی کا مقدمہ جو فارسی میں ہے، اس کا عربی میں ترجمہ کر کے شامل کیا گیا تھا - یہ اقتباسات اس عربی مقدمہ سے لئے گئے ہیں۔ مدیر]

الموطا کی اہمیت

مجھے بذریعہ الہام امام عظیم حجۃ الاسلام مالک بن انس کی کتاب الموطا کی طرف اشارہ کیا گیا اور یہ خیال آہستہ آہستہ میرے ذہن میں تقویت پکڑتا گیا اور مجھے یہ یقین ہوگیا کہ اس وقت علم فقہ میں کوئی کتاب بھی امام مالک کی الموطا سے قوی تر نہیں ہے -

اب جہاں تک کتاب الموطا کے مصنف امام مالک بن انس کا تعلق ہے ان کی فضیلت کسی سے مخفی نہیں - آج الموطا کے سوا کوئی ایسی کتاب نہیں موجود ہے جیسے تبع تابعین میں سے کسی امام نے مرتب کیا ہو - نیز کوئی ایسی کتاب موجود نہیں جس کے مصنف کے بلند مرتبے کی وجہ سے اہل الحدیث کا اس پر اس طرح اتفاق ہوا ہو جیسے الموطا پر ہوا - کیونکہ تبع تابعین کے زمانے میں امام مالک جیسے لوگ کم تھے - اور ان میں سے بھی کسی نے کوئی کتاب تالیف نہیں کی - چنانچہ تبع تابعین میں جو ائمہ فقہ تھے ان میں سے الموطا کے سوا کسی کی کوئی تالیف نہیں ہے -

الشافعی کا قول ہے :— جب علماء کا ذکر کیا جاتا ہے ۔ تو ان میں مالک کی حیثیت ستارہ (نجم) کی ہے (اس کے علوئے مرتبہ اور ان سے روشنی کے ظہور کی وجہ سے یہ تشبیہہ دی گئی ہے) ان کا ایک اور قول ہے ۔ مجھ پر اللہ کے دین کے معاملے میں مالک رح سے زیادہ کسی شخص کا احسان نہیں ہے نیز الشافعی کہتے ہیں :— مالک رح اور ابن عیینہ دونوں ہم عہد ہیں ۔ اگر یہ دونوں نہ ہوتے تو حجاز کا علم ضائع ہو جاتا ۔

الشافعی کا ایک اور قول ہے کہ علم ان تینوں پر گھومتا ہے :— مالک بن انس ، سفیان بن عیینہ اور لیث بن سعد ۔ سفیان بن عیینہ علم حدیث کے ضمن میں کہتے ہیں :— عنقریب لوگ اونٹوں پر سوار ہوکر علم کی تلاش میں نکلیں گے تو انہیں عالم مدینہ سے بڑھ کر کوئی عالم نہیں ملے گا ۔ ہمارے نزدیک عالم مدینہ سے ان کی مراد مالک بن انس سے ہے ۔ ابن عیینہ ہی کا قول ہے :۔ اللہ مالک پر اپنا فضل وکرم کرے ۔ وہ لوگوں پر انتقاد کرنے میں کتنے سخت تھے ان کا ہی ایک اور قول ہے :—'' مالک صحیح حدیث ہی تک پہنچتے ہیں وہ ثقہ لوگوں سے روایت کرتے ہیں اور میں دیکھتا ہوں کہ مالک کی موت کے بعد مدینہ اجڑ جائے گا '' ۔

امام مالک کے زمانے میں اور آپ سے پہلے مدینہ منورہ فضلا کا مرجع اور علما کا مرکز تھا ۔ اس لئے عہد اول کے جلیل القدر اصحاب فتاوی کے ، جو علم میں دنیا کے قبلہ مقصود تھے ، عہد میں مدینہ منورہ میں ایک زمانے تک سرچشمہ علم جاری رہا ۔ امام مالک انہی بزرگوں کے علمی وارث بنے اور آپ نے اس عظیم الشان کام کا بار اٹھایا ۔ آپ نے ان بزرگوں سے اس طرح رو در رو علم حاصل کیا ، جیسے ہم میں سے کوئی دوسرے سے ایک ٹھوس چیز جو چھوئی جا سکتی ہے اپنے ہاتھ سے اس طرح لے کہ اس چیز کے لینے دینے میں کسی قسم کا شک نہ رہے ۔ امام مالک نے ان بزرگوں سے جو کچھ اخذ کیا ، اسے اپنی کتاب میں جمع کر دیا ۔ جو محدثین اور فقہا کی مرجع بنی ۔

کتاب الموطا کی صحت کے بارے میں الشافعی کا قول ہے :۔ روئے زمین پر کتاب اللہ کے بعد کتاب المالک (الموطا) صحیح ترین ہے اور الشافعی ہی سے روایت ہے کہ کتاب المالک (الموطا) سے بڑھ کر قرآن مجید سے قریب ترین کتاب

زمین پر کوئی نہیں ہے اور انہی سے یہ روایت ہوی ہے :— کتاب اللہ کے بعد زمین پر موطا مالک سے بڑھ کر کوئی غلطیوں سے پاک (اکثر صواباً) کتاب نہیں ہے ۔ الحافظ مغلطائی (الحنفی) کا قول ہے کہ جس نے سب سے پہلے ''الصحیح'' مرتب کی وہ مالک ہیں ۔

فقہ مالک رح کی بنا

تمہیں معلوم ہونا چاہئے کہ فقہ امام مالک کی بنا اولا حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم پر ہے ۔ وہ حدیث مسند ہو یا اصحاب ثقہ کی مروی شدہ مرسل ۔

اس کے بعد فقہ امام مالک کی بنا عمر بن الخطاب کے فیصلوں پر ہے۔ بعد ازاں ابن عمر کے فتووں اور ان کے عمل پر ہے ۔

اس کے بعد دوسرے صحابہ کے فتاوی اور فقہائے مدینہ کے فتاوی پر ، جن کے نام یہ ہیں :— سعید بن المسیب ، عروہ بن زبیر ' قاسم ' سالم - سلیمان بن یسار ، ابو سلمہ ، ابو بکر بن عبد الرحمن بن حارث بن ھشام ، ابو بکر بن عمرو بن حزم اور خلیفہ المسلمین عمر بن عبد العزیز وغیرھم ۔

امام مالک نے اپنی فقہ کی بنیاد عمر (بن الخطاب) کے فیصلوں پر جو رکھی ہے ۔ تو وہ اس لئے کہ عمر (بن الخطاب) کی رائے اکثر وحی و تنزیل کے مطابق ہوتی تھی ۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث ہے ۔ آپ نے فرمایا ۔ میں نے خواب میں دیکھا کہ میں نے دودھ پیا اور جو اس میں سے بچا ' وہ عمر (بن الخطاب) کو دیا ۔ آپ نے اس کی تعبیر علم سے کی ۔ یہی وجہ ہے کہ غالب اوقات میں عمر (بن الخطاب) کے فیصلوں پر صحابہ کا اجماع ہوتا تھا ۔

باقی امام مالک کا ابن عمر کے عمل کو اپنی فقہ کی بنیاد بنانا ' تو اس کی وجہ یہ ہے کہ بڑے بڑے صحابہ نے ابن عمر کی استقامت کی شہادت دی ہے ۔ اور اس معاملے میں دوسرے صحابہ پر جو باھمی جنگوں (فتنہ) کے بعد باقی رہ گئے تھے ۔ ان کی فوقیت مانی گئی ہے حذیفہ کا قول ہے کہ رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وفات پر ہمیں جس حال میں چھوڑا ۔ عمر (بن الخطاب) اور عبد اللہ بن عمر کے سوا ہم میں کوئی ایسا نہیں، جس نے اس حال میں کوئی تغیر و تبدل نہ کیا ہو ...

اب رہا امام مالک کا اپنی فقہ میں اہل مدینہ کے تابعین کے اقوال اختیار کرنا ' تو بات یہ ہے کہ مدینہ ملکوں کی روح اور شہروں کا دل ہے ۔ اور علماء یہاں وقتاً فوقتاً آتے اور اہل مدینہ کے سامنے اپنی آراء پیش کرتے تھے اور یہ اس لئے کہ اہل مدینہ کے پاس مصفول اور منقح شکل میں علوم تھے ، جو دوسروں کے ہاں نہیں تھے ...

مرسل اور منقطع احادیث سے استناد

الحافظ ابن حجر کہتے ہیں :- کتاب مالک (الموطا) ان (امام مالک) کے ' نیز ان لوگوں کے نزدیک جو اس امر میں ان کی تقلید کرتے ہیں کہ مرسل اور منقطع وغیرہ احادیث حجت ہیں ' صحیح ہے ۔ مطلب یہ ہے کہ مرسل اور منقطع حدیث پر عمل کرنے کے معاملے میں علما میں اختلاف ہے ۔ امام مالک ' امام ابو حنیفہ اور تبع تابعین میں سے اکثر علما ان پر عمل کرنے کو صحیح سمجھتے ہیں اور ان کے نزدیک عمر (ابن الخطاب) اور ان جیسے دوسرے صحابہ نیز اہل مدینہ میں سے تابعین کی جماعت کے اتفاق سے استدلال کرنا صحیح ہے ۔ چنانچہ امام مالک اپنے اسی مسلک پر عامل ہیں اور ان کے نزدیک کسی حدیث کا مرسل یا منقطع ہونا اس کی صحت کے منافی نہیں ۔ اس اعتبار سے امام مالک ، امام ابو حنیفہ اور باقی کے تبع تابعین کے نزدیک الموطا ساری کی ساری صحیح ہے ۔

الحافظ ابن حجر کے اس قول پر السیوطی نے یہ اضافہ کیا ہے :- مرسل اور منقطع حدیث امام مالک اور جو اس مسئلے میں ان سے متفق ہیں ' ان کے نزدیک حجت ہے ۔ اور اسی طرح یہ ہمارے شافعیہ کے نزدیک بھی حجت ہے بشرطیکہ کسی مرفوع روایت یا موقوف روایت سے ' جس کا کہ سلسلہ کسی صحابی پر ختم ہوتا ہے ۔ اس کی تائید ہوتی ہو ۔ صورت یہ ہے کہ الموطا

میں کوئی مرسل حدیث نہیں کہ کسی مرفوع روایت سے لفظاً یا معناً اس کی تائید نہ ہوتی ہو - الغرض یہ کہنا بالکل قرین صواب ہے کہ الموطا سب کے نزدیک صحیح ہے -

اس بارے میں میں (شاہ ولی اللہ) کہتا ہوں کہ صحاح ستہ کے مصنفین نے اپنی کتابوں میں اور الحاکم نے المستدرک میں اپنی طرف سے پوری کوشش کی ہے کہ مالک کی مرسل احادیث کے موصول اور ان کی موقوف احادیث کے مرفوع ہونے میں روایات کا جو خلا تھا ، اسے پر کریں، اس لحاظ سے یہ ساری کتابیں الموطا کی شرحیں اور اس کا اتمام کرنے والی ہیں۔ چنانچہ اس (الموطا) میں کسی صحابی پر ختم ہونے والی کوئی موقوف اور کسی تابعی پر ختم ہونے والی روایت نہیں کہ اس کا ماخذ کتاب و سنت میں نہ ہو ...

حدیث اور سنت

عبدالرحمن بن مہدی کہتے ہیں : رسول اللہ صلی‌اللہ علیہ وسلم کی حدیث کے معاملے میں مالک بن انس سے بڑھ کر روئے زمین پر کوئی شخص (غلطیوں سے) مامون نہیں رہا" - ان کا ایک اور قول ہے- حجیت حدیث کے معاملے میں مالک پر کوئی شخص مقدم نہیں - عبد الرحمن بن مہدی کہتے ہیں :—

> سفیان ثوری امام حدیث ہیں - لیکن امام سنت نہیں - الاعزاعی امام سنت ہیں - امام حدیث نہیں لیکن مالک بن انس دونوں (حدیث و سنت) میں امام ہیں -

حافظ الصلاح سے اس قول کے معنی دریافت کئے گئے - انہوں نے بتایا کہ یہاں سنت سے مراد بدعت کی ضد ہے - ہو سکتا ہے کہ ایک آدمی حدیث کا عالم ہو ، لیکن سنت کا عالم نہ ہو -

اس بارے میں میرا (شاہ ولی اللہ) کہنا یہ ہے کہ اس قول کی شرح تفصیل چاہتی ہے - بات یہ ہے کہ معانی و مطالب اور فتاوی کے استنباط کے معاملے میں سلف کے دو گروہ تھے ایک گروہ نے قرآن، حدیث اور آثارصحابہ جمع کئے اور ان سب سے استنباط کیا - اور محدثین کا اصل طریقہ یہی ہے - اور

دوسرے گروہ نے ان قواعد کلیہ کو جنہیں ائمہ کی ایک جماعت نے تنقیح و تہذیب کے بعد مرتب کیا تھا ، بغیر ان کے ماخذوں کی طرف التفات کئے لے لیا - چنانچہ جب کوئی ان کے سامنے مسئلہ پیش ہوتا ہے - تو وہ ان قواعد کلیہ سے اس کے جواب کو تلاش کرتے ہیں اور یہ فقہاء کا اصل طریقہ ہے -

پہلا یعنی محدثین کا طریقہ بعض سلف کے ہاں غالب تھا - اور ان میں سے بعض دوسرے طریقے پر عامل تھے - یہ جو کہا جاتا ہے کہ حماد بن سلیمان ، ابراہیم نخعی کے مسائل کا سب لوگوں سے زیادہ علم رکھتے تھے ؛ تو ان مسائل '' سے مراد وہ قواعد کلیہ ہیں - جن کا ابراہیم نخعی نے اپنے فتووں میں اثبات کیا اور ان کی تنقیح و تہذیب کی ؛ اب چوں کہ امام مالک کتاب الموطا میں سنت سے وہ قواعد مراد لیتے ہیں - جو اہل مدینہ کے ہاں مقرر تھے - اور وہ اس سلسلے میں بار بار لکھتے ہیں '' سنت جس کے بارے میں ہمارے ہاں کوئی اختلاف نہیں اور وہ یہ ہے '' اس لئے عبد الرحمن بن مہدی اپنے اوپر کے قول میں اس طرف گئے ہیں - چنانچہ انہوں نے کہا ''سفیان ثوری ، احادیث اور آثار صحابہ کو ان کی صحیح اسناد کے ساتھ روایت کرتے ، لفظ حدیث کی اقامت؛ ابواب فقہ میں حدیث کی تقسیم ، اور ہر باب میں احادیث کی ترتیب میں کوفہ میں امام ہیں ، الاوزاعی ابواب فقہ میں سے ہر باب میں سلف کے جو قواعد ہیں، ان کی معرفت کے امام ہیں- باقی رہے امام مالک- تو یہ ان دونوں امور میں ، اور جو لوگ فن حدیث سے شغف و اشتغال رکھتے ہیں ؛ ان کے ہاں یہ بات اس طرح ثابت ہے ، جیسے نصف النہار کا سورج، عبدالرحمن بن مہدی کا یہ بھی قول ہے کہ میں نے مالک رح سے زیادہ عقل مند کوئی نہیں دیکھا -

اجتہاد کی کا راستہ اور اس کی صورت

مجھے اس امر پر انشراح صدر اور یقین ہو گیا ہے کہ روئے زمین پر اللہ کی کتاب کے بعد صحیح ترین کتاب الموطا ہے - اسی طرح مجھے اس بات پر بھی پورا یقین ہو گیا ہے کہ جس شخص کے پیش نظر تدقیق و تحقیق ہو ؛ اس پر آج اجتہاد اور فقہ کی تحصیل کا راستہ (یعنی تفصیلی دلائل سے احکام شرعی

معلوم کرنا) بنتا ہے سوائے اس کے کہ یہ تحقیق کا طالب الموطا کو اپنا نصب العین بنائے اور اس کی مرسل احادیث کے اتصال اور ائمہ محدثین کی کتابوں کا مطالعہ کر کے صحابہ اور تابعین کے اقوال کے ماخذ معلوم کرنے کی جد و جہد کرے ۔ اس کے بعد وہ (مذاهب فقه میں فقہائے مجتہدین کے مسلک پر گامزن ہو ' یعنی الفاظ کے مفہوم کو محدود کرنے ، دلائل کو تطبیق دینے ' رکن و شرط و آداب کی توضیح کرنے ' جامع و مانع قواعد کے اخذ کرنے ' احکام کی علتوں کو جاننے اور ان کی عمومی و خصوصی علت کے لحاظ سے تعمیم و تخصیص کرنے اور اس طرح کے دوسرے امور میں بعد ازاں وہ امام شافعی وغیرہ کے تعقبات کو جیسے کہ امام محمد بن الحسن کے امام مالک سے روایت کردہ الموطا اور کتاب الحجج تعقبات ہیں ' سمجھنے کی کوشش کرے ۔ اس کے بعد جو مختلف اقوال ہیں ۔ ان کی تطبیق اور ان میں سے جو احسن ہو ' اس کی ترجیح میں کوشاں ہو ۔ اور اس طرح وہ ان مسائل میں دلائل کی بنا پر یقین یا غالب ظن کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے احکام کی معرفت حاصل کرے ۔ یہ جو اجمالا کہا گیا ، اس کی تفصیل یہ ہے ۔

ہر زمانے میں اجتہاد فرض کفایہ کی طرح ضروری ہے ۔ یہاں اجتہاد سے مراد استقلالی اجتہاد نہیں ۔ جیسے کہ امام شافعی کا اجتہاد تھا ۔ کیونکہ امام شافعی نہ تو رجال روایت کے حسن و قبح یعنی ان کی تعدیل و تجریح میں اور نہ الفاظ کے معانی وغیرہ کے تعین کے لئے کسی اور کے محتاج تھے ۔ اسی طرح وہ اجتہادی فہم و درایت کے جملہ انواع میں بھی کسی اور کے تابع نہ تھے ' بلکہ وہ اس زمانے کی اصطلاح میں مجدد ملہم تھے ۔

یہاں اجتہاد سے مراد اجتہاد منتسب ہے ۔ اور وہ عبارت ہے تفصیلی دلائل سے احکام شرعی کی معرفت اور مجتہدین کے طریقے پر ضمنی احکام کی تخریج و استنباط اور ترتیب ہے ' خواہ یہ کسی " صاحب مذہب " کے قواعد کے تحت ہی ہو ۔ یہ جو ہم نے کہا ہے کہ اجتہاد ہر زمانے میں فرض ہے(۱)

(۱) مولانا سندھی حاشیے میں لکھتے ہیں ۔
فقہ حنفی کی کتاب ہدایہ میں ہے :— قاضی کا منصب قضا پر تقرر اسی

(اہل علم میں سے محققین کے ہاں یہ امر تسلیم شدہ ہے) تو اس کا باعث اور سبب یہ ہے کہ مسائل بڑی کثرت سے وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ اور وہ غیر محدود ہیں اور ان کے بارے میں اللہ کے حکم کو جاننا واجب ہے اور جو کچھ مدون و مکتوب شکل میں موجود ہے ۔ وہ ناکافی (۲) ہے ۔ پھر اس میں بہت سے اختلافات ہیں اور دلائل کی طرف رجوع کئے بغیر ان کا حل ممکن نہیں ۔ علاوہ ازیں ائمہ مجتہدین سے جو مسائل مروی ہیں ' ان کے طریقہ ہائے روایت اکثر منقطع ہیں ' جس کی وجہ سے ان پر اعتماد کر کے دل کو اطمینان نہیں ہوسکتا ۔ چنانچہ ان مروی مسائل کو اجتہاد و تحقیق کے قواعد کی کسوٹی پر پرکھے بغیر بات نہیں بنتی ۔

وقت تک صحیح نہیں ہوتا جب تک کہ ایک تو اس میں شہادت کی تمام شرائط پائی جائیں اور دوسرے وہ اہل اجتہاد میں سے ہو۔ اجتہاد کے بارے میں اصول فقہ میں بحث کی گئی ہے' جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر وہ صاحب حدیث ہے۔ تو ایسے فقہ کی معرفت ہو تاکہ وہ آثار کے معانی جان سکے اور اگر صاحب فقہ ہے' تو ایسے حدیث کی معرفت ہوتا کہ جہاں نص موجود ہو ' وہاں وہ قیاس سے کام نہ لے۔ نیز ضروری ہے کہ قاضی ذہانت و فطانت سے بہرہ ور ہو ۔ اور اس کے ساتھ ساتھ وہ لوگوں کی عادات سے واقف ہو ۔ کیونکہ بعض احکام ایسے ہوتے ہیں جن کی بنیاد ان پر ہوتی ہے ۔ عبید اللہ السندھی الدیوبندی)

(۲) مولانا سندھی حاشیے میں لکھتے ہیں ۔

فقہ حنفی کی کتاب ہدایہ میں ہے :۔ بے شک استنباط و استخراج کرنے والے متقدمین نے ہر جلی و دقیق مسئلے کے متعلق احکام وضع کئے ہیں ۔ لیکن حوادث برابر واقع ہوتے رہتے اور امور اتنے در پیش آتے ہیں کہ وہ محدود نہیں ہو سکتے ۔ چنانچہ جو اصول و احکام مرتب ہو چکے ہیں ، ان سے اقتباس کر کے نئے مسائل کا حل اور پہلی مثالوں کو سامنے رکھ کر ان سے نتیجہ نکالنا اصحاب علم کا کام ہے - اور ماخذوں کی واقفیت ایک ایسی چیز ہے کہ اسے مضبوطی سے پکڑا جائے (عبیداللہ السندھی الدیوبندی)

یہ جو ہم نے کہا ہے کہ اجتہاد کا راستہ سوائے اس جہت کے جس کا اوپر ذکر ہوا۔ بند ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جو مرفوع احادیث ہیں وہ اکیلی سارے احکام کے لئے کافی نہیں ۔ اس لئے لامحالہ صحابہ اور تابعین کے آثار کی ضرورت پڑتی ہے۔ اب صورت یہ ہے کہ سوائے الموطا کے، اس وقت صحابہ اور تابعین کے ان آثار پر کوئی بھی ایسی جامع کتاب نہیں، جو علماکی مخدوم ہو اور مجتہدین کے ایک طبقے کے بعد دوسرے طبقے نے اس پر غور و خوض کیا ہو۔ اس شخص کو جو کتب ماثورہ (احادیث و آثار) سے جو کہ اصول شرع کی حیثیت رکھتی ہیں ۔ واقف ہے ۔ نیز وہ ان کے بارے میں اہل علم کی رائے اور ان کی شرح کے سلسلے میں مجتہدین کے نقطہ ہائے نظر کو جانتا ہے، الموطا کے اس امتیاز کے متعلق کسی دلیل کی ضرورت نہیں ۔ باقی رہے اس زمانے کے کوتاہ عقل اور مغفل، جو کلی طور پر اس حقیقت کا انکار کرتے ہیں اور وہ نکیل ڈالے ہوئے اونٹوں کی طرح ادھر ادھر ہنکائے جاتے ہیں اور نہیں جانتے کہ وہ کدھر جا رہے ہیں ۔ ان کا تو معاملہ ہی دوسرا ہے ۔ وہ ایک اور وادی میں ہیں اور انہیں ان امور کو سمجھانا ناممکن ہے ۔

خلق اللہ للحروب رجالا
و رجالا لقصعة و ثرید

اللہ تعالیٰ نے بعض لوگ جنگوں کے لئے پیدا کئے ہیں اور بعض لوگ صرف ناؤنوش کے لئے) ۔

تعلیمات مجددیہ

مکتوبات کی روشنی میں

تالیف ملک حسن علی ۔ ناشر انجمن اشاعت التوحید والسنۃ ۔ شرق پور ضلع شیخوپورہ ۔ مغربی پاکستان ۔ ضخامت ۵۲۰ صفحات - قیمت مجلد دس روپے۔

بر صغیر پاک و ہند کے مسلمانوں کے دینی فکر کو سب سے زیادہ اور سب سے پائدار طور پر دو شخصیتوں نے متاثر کیا ہے، ایک حضرت مجدد الف ثانی اور دوسرے حضرت شاہ ولی اللہ ۔ ان دونوں بزرگوں کے دینی اثرات اس قدر زبردست گہرے اور دور رس ہیں کہ اگرچہ انہیں گذرے بالترتیب تین سو سال اور دو سو سال ہوگئے ہیں، لیکن جس نہج پر وہ دینی فکر ڈال گئے ہیں ' وہ نہج اب بھی جاری و ساری ہے - اس نہج سے متاثر ہونے والے مختلف مکاتب خیال پیدا ہو رہے ہیں اور اس طرح ان بزرگوں کا شروع کیا ہوا سلسلہ برابر آگے بڑھ رہا ہے ۔ حضرت مجدد اولاً صوفی تھے اور بعد میں عالم دین ۔ اس کے برعکس شاہ ولی اللہ پہلے عالم دین تھے اور ثانیاً صوفی ۔ تصوف اور علم دین کا یہ اجتماع ان دونوں بزرگوں کی منفرد خصوصیت ہے ، اور برصغیر کے دینی فکر میں بھی جامعیت شاید ان کو دوام بخشے گی ۔

اپنے ذاتی کمالات کے علاوہ جو یقیناً بے حد و بے حساب ہیں، حضرت مجدد اور حضرت شاہ ولی اللہ کو جس چیز نے ہمارے ہاں اس قدر بلند مقام اور غیر معمولی اہمیت عطا کی ہے ۔ وہ ان کا تاریخ کے ایک خاص موڑ پر اس بر صغیر کے مسلمانوں کو ایک نئی راہ کی طرف لے جانا ہے ۔ اس وقت مسلمان اس راہ پر چلے۔ اور تھوڑی بہت تبدیلیوں کے ساتھ، جو تغیر زمانہ و حالات کا لازمی نتیجہ ہوتا ہے،' مسلمانان پاک و ہند برابر اس راہ پر چلتے رہیں گے ، اور مجددی و ولی اللہی فکر انہیں کم و بیش آئندہ بھی متاثر کرتا رہے گا۔

اس ضمن میں حضرت مجدد کے دو کارنامے سب سے زیادہ قابل ذکر ہیں۔ ایک اس دور کے مروجہ تصوف کو فکر و عمل کے انتشار اور اخلاقی بے راہ روی سے نکال کر کتاب و سنت کے تابع کرنا۔ ھندوستان کی سر زمین میں جہاں ویدانت کا ھندو فلسفہ فضا میں رچا بسا ھوا تھا ۔ اور اس کے زیر اثر تصوف کے ظاھراً و باطناً مسخ ہونے کے بڑے امکانات تھے' حضرت مجدد کا یہ کارنامہ صرف اسلامی تصوف کے لئے نہیں بلکہ خود دین اسلام کے لئے ایک نئی زندگی کا پیغام تھا ۔ اس لحاظ سے وہ واقعی دوسری ہزارویں صدی ھجری کے مجدد تھے اور ان کی اس تجدید نے اسلام کو اور تصوف اسلام کو مسخ ہونے سے بچالیا ۔

حضرت مجدد کا دوسرا کارنامہ ان کوششوں کو ناکام بنانے کی صورت میں سامنے آتا ہے، جو مغل شہنشاہ اکبر اعظم نے اسلام کو ھندو مت اور ھندو ثقافت سے قریب لانے کے لئے اپنے دور حکومت میں شروع کی تھیں۔ وحدتالوجود کا عقیدہ جسے اسلام اور ھندو مت کی درمیانی کڑی ثابت کرنے کی سعی کی گئی تھی، اس کے مالہ و ماعلیہ سے قطع نظر، اکبر اس ملاپ سے جس ذھن کی تشکیل اور جس ثقافت کی ترویج کرنا چاھتا تھا' اس کی زد اسلام کے عقائد و اعمال پر تو پڑتی ہے ' لیکن اس کے ساتھ ساتھ اسلامی ھندوستانی معاشرہ کی روحانی و اخلاقی بنیادیں بھی تہ و بالا ھوجاتیں ۔ اس نازک وقت پر حضرت مجدد آگے آتے ھیں ۔ اور ایک طرف جہاں وہ وحدت الوجود کے مقابلے میں وحدت الشھود کا تصور پیش کرکے اول الذکر سے پیدا ھونے والی خرابیوں کا سدباب کرتے ھیں، وھاں دوسری طرف وہ اکبر اعظم کے اس اقدام کی مخالفت کرتے ھیں کہ اسلام ھندو مت اور ھندو ثقافت کے اثرات میں جو ظاھر ہے ایک روبہ زوال جاگیری دور کے رنگ میں رنگے ھوئے تھے' مدغم ھوکر رہ جائے ۔

جناب ملک حسن علی صاحب نے حضرتمجدد کے مکتوبات میں سے حضرت کی الہی تعلیمات کو زیر نظر کتاب میں پیش کیا ہے ۔

حضرت مجدد صاحب اپنے دور اور اس دور میں ان سے جو کام لیا گیا ، اس کے بارے میں ایک جگہ فرماتے ھیں :— " یہ وہ وقت ہے جب کہ پہلی امتوں میں سے ایسے ظلمت سے بھرے ھوئے وقت میں اولو العزم پیغمبر مبعوث

ہوتے تھے۔ اور نئی شریعت کو زندہ کرتے تھے ۔ اور اس امت میں جو خیرالامم ہے اور اس امت کا رسول خاتم الرسل صلعم ہے ۔ اس کے علماء کو انبیائے بنی اسرائیل کا درجہ دیا ہے اور علماء کے وجود کے ساتھ انبیاء کے وجود سے کفایت کی ہے ۔ اسی واسطے ہر صدی کے سرے پر اس امت کے علماء میں سے ایک مجدد متعین کرتے ہیں تاکہ شریعت کو زندہ کرے۔ خاص کر ہزار سال کے بعد جو کہ اولو العزم پیغمبر کے پیدا ہونے کا وقت ہے اور ہر پیغمبر پر اس وقت کفایت نہیں کی گئی، بلکہ پیغمبر اولوالعزم کو مبعوث فرمایا، اسی طرح اس وقت ایک نام المعرفت عالم و عارف درکار ہے، جو گذشتہ امتوں کے اولوالعزم پیغمبر کے قائم مقام ہو ۔''

جیسا کہ حدیث میں آیا ہے اللہ تعالیٰ اس امت میں ہر صدی میں ایک مجدد مبعوث کرتا ہے، تاریخ اسلام میں تجدد کا یہ سلسلہ شروع سے جاری رہا ہے ۔ اور اُمت مسلمہ کے لئے تجدد کی ضرورت برابر محسوس کی جاتی رہی ہے ۔ اس ضمن میں حضرت مجدد اپنے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں :—

''جاننا چاہئے کہ ہر سو سال کے بعد ایک مجدد گذرا ہے' لیکن سو سال کا مجدد اور ہے اور ہزار سال کا مجدد اور ' جس قدر سو اور ہزار سال کے درمیان فرق ہے اسی قدر بلکہ اس سے زیادہ دونوں مجددوں کے درمیان فرق ہے ...... ''

قدرت کو حضرت مجدد سے جو کام لینا تھا اس کا ذکر آپ ایک جگہ یوں فرماتے ہیں : —

... مجھے پیری مریدی کے لئے اس دنیا میں نہیں لایا گیا ۔ اور نہ میرے وجود سے ارشاد و تربیت مقصود ہے ۔ معاملہ کچھ اور ہی ہے اور قدرت نے مجھ سے کچھ اور ہی کام لینا ہے ...... ''

چنانچہ قدرت نے حضرت مجدد سے یہ کام لیا۔ اکبر اعظم اسلامی ہند کو جس طرف لے جانا چاہتا تھا' اس کے بالکل خلاف نئی طاقتیں آگے آگئیں۔ اور انہوں نے اسلامی ہند کی تاریخ کا رخ بدل دیا۔ یہ تھا وہ کام جو حضرت مجددکی کوششوں سے ہوا ۔اور ظاہر ہے اس بر صغیر میں اس کا اثر ہمیشہ رہے گا۔

حضرت مجدد الف ثانی یہ عظیم کام اس لئے سر انجام دے سکے کہ وہ بیک وقت عارف بھی تھے اور عالم بھی ۔ اور اس سر زمین میں جہاں جب سے کہ اسلام آیا ہے، عرفان یعنی تصوف دین کا ایک لازمی جزو سمجھا جاتا رہا ہے، ضروری بھی تھا ۔ بر صغیر میں پہلے دن سے اسلام کی نمائندگی دو طبقے کرتے رہے ہیں۔ ایک تھا طبقہ علماء اور دوسرا صوفیہ کا طبقہ تھا، حضرت مجدد کی ذات اسلام کے ان دونوں عظیم طبقوں کی نمائندہ تھی، اس لئے ان کی دعوت اتنی موثر ثابت ہوئی ۔

نواب صدیق حسن حضرت مجدد کے بارے میں لکھتے ہیں :—

'' عالم عارف کامل مکمل تھے - اپنے زمانے میں طریقہ نقشبندیہ کے امام تھے اور صوفیوں کے لئے سلوک کے راستہ کے مجدد ـ معرفت خداوندی اور مقامات سلوک کی انتہا پر پہنچنے میں جو ان کو علوئے علم اور کمال تبحر حاصل تھا ـ اس پر یہ مکتوبات شاہد اور دلیل روشن ہیں ـ اتباع سنت اور ترک بدعت پر حریص تھے ... ''

ایک کامل عارف ہونے کی حیثیت سے حضرت مجدد صاحب کشف بزرگ تھے لیکن ان کے مکاشفات اکثر صوفیاء کی طرح شریعت سے ہٹے ہوئے نہیں تھے - نواب صدیق حسن اس بارے میں لکھتے ہیں :—

''مجدد الف ثانی کے کشف کے مرتبہ بلند کو اس سے معلوم کرنا چاہئے کہ سب کشف چشمہ ہوش سے سرزد ہوئے اور کبھی کوئی کشف شریعت کے خلاف نہ ہوا ، بلکہ اکثر کی تو شریعت موید ہے ... ''

دین اسلام کا ممتاز ترین بلکہ اس کا سب سے بڑا وصف اس کی دعوت توحید ہے - حضرت مجدد کے زمانے میں ایک طرف وحدت الوجود کے عقیدے کی ، جو اس وقت عوام و خواص ہر دو میں بے حد مقبول تھا ، اس طرح تعبیر ہوتی تھی کہ عقلی و نظری طور پر ذات خداوندی نفس کائنات میں گم ہوتی جارہی تھی - اور دوسری طرف بدعات کو بڑا فروغ حاصل تھا اور ان کی وجہ سے عملاً توحید کا انکار کیا جا رہا تھا ـ حضرت مجدد نے ان دونوں گمراہیوں کے خلاف زبردست جہاد کیا ـ زیر نظر کتاب میں حضرت کی اس دعوت کا بڑا کافی

حصہ آ گیا ہے توحید پر زور دیتے ہوئے حضرت ایک مکتوب میں لکھتے ہیں :۔ "... سب (پیغمبروں) نے خلقت کو خالق کی عبادت کی تبلیغ فرمائی ہے ۔ اور غیر اللہ کی عبادت سے منع کیا ہے ۔ اپنے آپ کو اللہ تعالیٰ کا بندہ اور عاجز جانا ہے ۔ اور اللہ تعالیٰ کی عظمت وھیبت سے ڈرتے اور کانپتے رہتے تھے "۔

صوفیاء اذکار و اشغال پر بہت زور دیتے ھیں۔ اور اس کی وجہ سے ان کے ھاں ترک دنیا کا رجحان بھی پیدا ھو گیا ہے ' حضرت مجدد بھی ذکر پر زور دیتے ھیں ' لیکن ساتھ ھی فرماتے ھیں :۔

" اے فرزند ! فرصت اور فراغت کو غنیمت جاننا چاھئے اور تمام اوقات ذکر الہی میں مشغول رھنا چاھئے ۔ جو عمل شریعت غرا کے موافق کیا جائے۔ ذکر ھی میں داخل ہے ۔ اگرچہ خرید و فروخت ھو ۔ پس تمام حرکات و سکنات میں شرعی احکام کو نگاہ میں رکھا جائے ' یہ سب ھی ذکر ھو جائے گا "

حضرت مجدد کا ارشاد ہے کہ کسی شخص معین کو جہنمی اور لعنتی کہنا جائز نہیں ۔ مکتوبات دفتر دوم ۔ مکتوب ۳۶ کا ایک اقتباس ہے ۔

"یہ اہل‌سنت کی خوبی ہے کہ شخص معین کو جو طرح طرح کے کفر میں مبتلا ھو ، اسلام اور توبہ کے احتمال پر جہنمی نہیں کہتے اور لعن کا اطلاق اس پر پسند نہیں کرتے ۔ کافروں پر عمومی لعنت کرتے ھیں ۔ کسی کافر معین پر بھی لعنت پسند نہیں کرتے تاوقتیکہ اس کے خاتمے کی برائی قطعی دلیل سے معلوم نہ ھو "

ذکر کے ذیل میں حضرت مجدد اپنے ایک مکتوب میں لکھتے ھیں ۔

" مثلاً ایک شخص ذکر الہی میں مشغول ہے ۔ اسی اثنا میں ایک نابینا آ گیا ، جس کے سامنے کنواں ہے ۔ اگر ایک قدم وہ اٹھائے ' تو کنوئیں میں جا پڑے۔ آیا اس صورت میں ذکر میں مشغول رھنا بہتر ہے یا نابینا کو کنوئیں سے بچانا بہتر ہے ؟ ۔ حق تعالیٰ اس سے اور اس کے ذکر سے مستغنی ہے ۔ اور نابینا ایک محتاج بندہ ہے ' جس کے ضرر کا دفع کرنا ضروری ہے ۔ خاص کر جب کہ وہ اس کے خلاص کرنے پر مامور کیا گیا ہے ۔ اس وقت اس کو اس کی مصیبت سے بچانا بھی ذکر ہے ۔ کیونکہ یہ اس کی بجا آوری ہے۔ ذکر میں ایک ھی حق ادا کرنا ہے یعنی مولیٰ کا حق ۔ اور تخلیص میں جو تحت امر ھو ' دو حق ادا ھوتے ھیں ۔ بندہ کا حق بھی اور مولیٰ کا حق بھی ' بلکہ نزدیک ہے کہ اس وقت ذکر کرنا گناہ میں داخل ھو ۔ کیونکہ ھر

وقت ذکر کرنا پسند نہیں ۔ بعض اوقات ذکر نہ کرنا بھی مستحسن اور پسندیدہ ہے ۔

اپنے ایک مکتوب میں حضرت مجدد شریعتوں کے نزول کا مقصد یہ بتاتے ہیں :-

'' شریعتوں کا نزول خواہشات نفسانی کو روکنے کے لئے ہوا ہے ' جس قدر شریعت کے مقتضاء کے مطابق عمل کیا جائے گا ' اسی قدر نفسانی خواہشات روبہ زوال ہوں گی ... ''

نیز یہ ارشاد ہوا ہے کہ '' ... یہ کہ مرید جو کچھ چاہیں کریں اور جو چاہیں کھائیں اور پیر ان کو عذاب سے بچانے کی ڈھال بن جائیں ایسا خیال ایک نکمی اور بیہودہ آرزو ہے ۔ وہاں اذن کے بغیر کوئی شفاعت نہ کر سکیگا اور جب تک عمل پسندیدہ نہ ہوں گے کوئی شفاعت نہ کریگا ۔ اور عمل پسندیدہ تب ہوں گے جب کہ شریعت کے مطابق عمل بجا لایا جائے گا '' ۔

توحید و شرک اور شریعت و تصوف کے عنوانات کے تحت فاضل مؤلف نے حضرت مجدد الف ثانی کے مکتوبات سے اس قسم کے بہت سے اقتباسات زیر نظر کتاب میں جمع کر دئے ہیں۔ ان میں سے ایک ایک اقتباس بڑا ہدایت آموز اثر انگیز اور دل نشین ہے ۔ ان کے علاوہ ابھی بہت سے عنوانات ہیں ، جنہیں حضرت مجدد کے مکتوبات کے اقتباسات سے مرتب کیا گیا ہے ۔ اصل اقتباسات فارسی میں ہیں ' اور مؤلف نے ان کے ساتھ اردو ترجمہ دیا ہے ۔ ترجمہ بڑا رواں ' شستہ اور عام فہم ہے ' کتاب کے شروع میں مؤلف نے حضرت مجدد کے مفصل سوانح حیات اور آپ کے دور کے تاریخی حالات لکھے ہیں ، جن سے آپ کی دعوت تجدید کو سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے ۔ اس پر مستزاد یہ کہ مؤلف نے جہاں بھی ضرورت محسوس کی ہے ' حضرت مجدد کی تعلیمات کو موجودہ زمانے کی ضرورتوں کے مطابق بنانے کے لئے تشریحی حواشی سپرد قلم کئے ہیں اور ان سے آج کے عوارض و مفاسد کا علاج ڈھونڈا ہے ۔ غرض یہ کتاب حضرت مجدد کی تعلیمات کے ہر پہلو پر جامع ہے ۔ اور مؤلف نے بڑی محنت اور عرق ریزی سے مکتوبات کا خلاصہ اس میں جمع کر دیا ہے ۔

بدلِ اشتراک

سالانہ چندہ : مبلغ ۶ روپے
فی پرچہ : ۶۰ پیسے

نرخنامۂ اشتہارات

پورا صفحہ ۵۰ روپے
نصف صفحہ ۳۰ روپے
چوتھائی صفحہ ۱۵ روپے
ٹائٹل کا آخری صفحہ ۱۰۰ روپے
اندرونِ ٹائٹل تیسرا صفحہ ۷۵ روپے

- اشتہارات صرف ٹھوس اور سنجیدہ قسم کی مذہبی، ادبی، اور دیگر کتابوں کے قبول کئے جائیں گے۔
- چھ اشاعتوں میں مسلسل اشتہار پر ساڑھے بارہ فیصد اور بارہ پر بیس فیصد رعایت دی جائے گی۔

جملہ کاروباری خط و کتابت اور ترسیلِ زر مندرجہ ذیل پتہ پر کی جائے:-

ناظمِ نشر و اشاعت

ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی

حیدر علی روڈ پوسٹ بکس ۳۱۰۰، کراچی ۵

طابع : قاضی محمد کرامت اللہ حقانی
مطبع : ٹیکنیکل پرنٹرز، کوچہ حاجی عثمان بیکری روڈ کراچی
ناشر : ڈاکٹر فضل الرحمٰن
برائے ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، حیدر علی روڈ کراچی ۵
ایڈیٹر : محمد سرور

Monthly **FIKR-O-NAZAR** Karachi JANUARY, 196[illegible]
Islamic Research Institute

ISLAMIC METHODOLOGY IN HISTORY

اسلامی منہاج کی تاریخ

ڈاکٹر فضل الرحمن
ایم اے ڈی فل (آکسفورڈ)

قرآن [illegible] منہاج [illegible] اصول [illegible] فکر اسلامی [illegible] اصول ہیں [illegible] تاریخ اسلام [illegible] [illegible] اطلاق کیا گیا [illegible] [illegible] کا موضوع

قرون اولیٰ میں [illegible] اجتہاد اور اجماع سے کیا مراد لیا جاتا تھا؟ [illegible] حدیث کیا ہے؟ کتاب میں اس بنیادی مسئلے پر عالمانہ و محققانہ نقطۂ نظر سے بحث کی گئی ہے۔ فکر اسلامی کے ابتدائی تشکیلی دور کے [illegible] پر بھی محاکمہ کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں اجماع پر بڑی تفصیل سے بحث ہے۔ کتاب میں صرف اسلامی فکر اور اسلامی فقہ کی تشکیل اور اس کے ارتقا کا ہی تاریخی تنقیدی جائزہ نہیں لیا گیا، بلکہ عہد حاضر میں ان اصولوں کی روشنی میں اپنے مختلف مسائل کو مسلمان کس طرح حل کر سکتے ہیں، اس کی بھی نشان دہی کی گئی ہے۔

یہ کتاب اسلامی افکار کے مطالعہ کا ایک نیا باب واکرتی ہے۔ اس میں فکر اسلامی کے ارتقا کو ایک ایسے نقطۂ نظر سے دیکھا گیا ہے جو تاریخی شعور کا حامل اور تعمیری امکانات کی راہ سجھانے والا ہے۔

اسلام کے اس خاص موضوع پر یہ اپنی قسم کی واحد کتاب ہے۔
قیمت: آٹھ روپے

شعبہ اشاعت، ادارہ تحقیقات اسلامی
حیدر علی روڈ، پوسٹ بکس [illegible]، کراچی